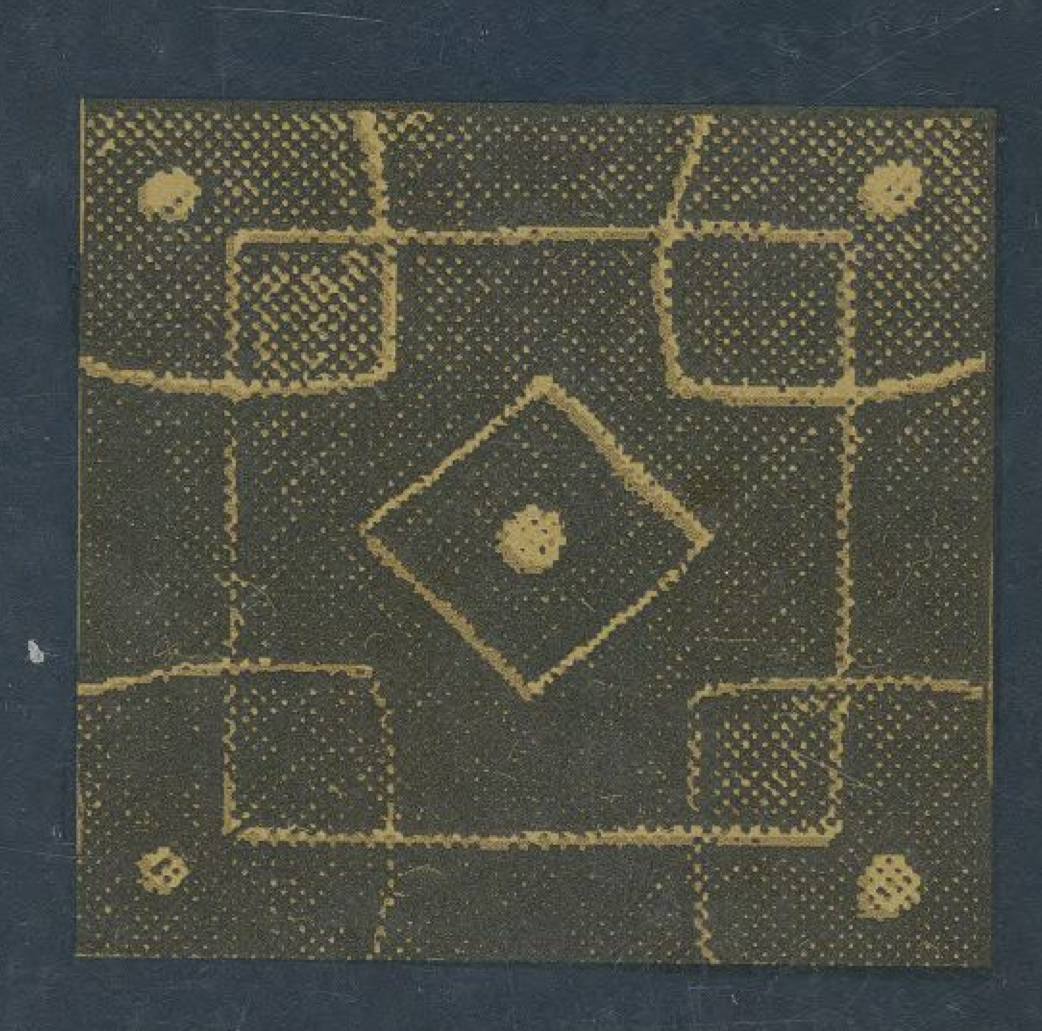
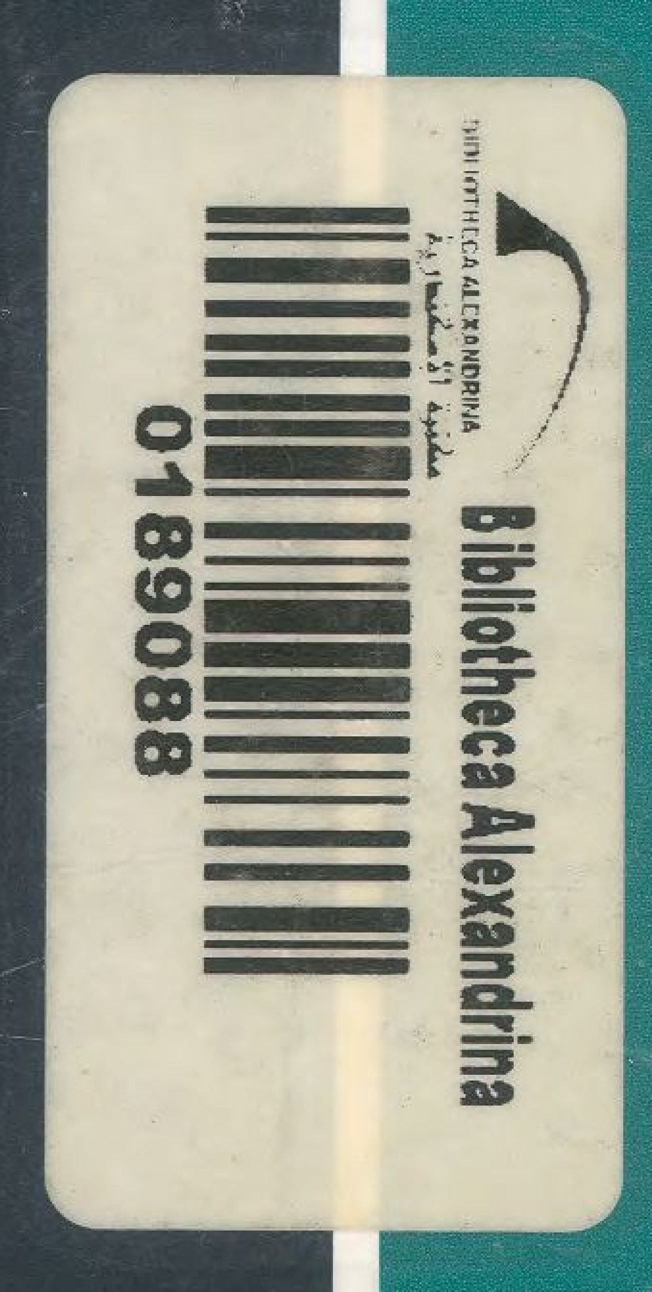
د. سلوى بالحاج صالح - العايب

المسيحية العربية وتطوراتها

من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي







دار الطليعة - بيروت

المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها

من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي

أصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه في التاريخ الوسيط أُنجزت تحت إشراف الأستاذ د. هشام جعيط في جامعة تونس الأولى ـ ١٩٩٥

لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان

ص . ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس ٠٩٤٧٠-٣-١-٩٦١

الطبعة الأولى: آب (اغسطس) ١٩٩٧

الطبعة الثانية: تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٩٨

د. سلوى بالحاج صالح - العايب

المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها

من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

الاهـداء

.. إلـى عائلتـي،

..وإلى كلّ من آزرني وساعدني على إنجاز هذا البحث.

المقدمـة

ما انفكّ تاريخ العرب يشمل حيّزاً هامّاً من اهتمام الباحثين والمؤرّخين من مختلف المشارب. فكثيراً ما اعتنوا بتاريخ العرب قبل الإسلام أو ما يُطلق عليه من منظور ديني - معتقدي فترة **الجاهلية**. كما أنّهم جدّوا في البحث والكشف عن الجوانب الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعسكريّة والثقافيّة والدّينيّة من حياة العرب منذ ظهور الإسلام وانتشاره ليشمل بلداناً وأمصاراً وأقواماً كثيرة ومتنوّعة، مشكّلاً على مدى قرون امبراطوريّة مترامية الأطراف، قويّة، عظيمة الإشعاع.

لكن مجالات البحث في هذا التّاريخ، على أهميّة الدّراسات والأبحاث المنجزة، لا تزال مفتوحة وستظلّ كذلك إلى مدى بعيد. فتاريخ العرب ثري ثراءً مدهشاً. ثمّ إنّ الاستفاقة بين العرب، خصوصاً على دراسة هذا التاريخ من كلّ جوانبه دراسة تستوعب المناهج والأدوات التّحليليّة العلميّة المستحدثة في عالمنا المعاصر والتي تضمن أكثر النتائج موضوعيّة وأقربها إلى الواقع المدروس، لا ترجع إلى زمن بعيد.

ولا يمكن لأحد أن ينكر ما للحياة الدّينيّة والمعتقديّة للعرب، قبل الإسلام وبعده، من أهميّة وهو ما جعلها محلّ بحث واستكشاف واسعي النّطاق من قبل الباحثين والدّارسين. لكن من اليسير ملاحظة تركّز هذا الاهتمام على جوانب من هذه الحياة الدّينيّة والمعتقديّة. فالوثنيّة تحوز معظم الاهتمام كلّما تعلّق الأمر بالفترة ما قبل الإسلاميّة أو بعلاقة الإسلام ساعة نشأته بالمعتقدات الأخرى. كما يحوز الإسلام، منذ ظهوره وتحوّله إلى ديانة الأغلبيّة الساحقة من العرب، الجانب الأوفر والأساسي من اهتمام الباحثين والدّارسين، وخاصّة العرب منهم.

ولئن كان لذلك ما يبرّره بصفة عامّة، باعتبار مكانة الوثنيّة بين المعتقدات العربيّة الماقبل إسلاميّة، وسيادة الإسلام لاحقاً عند العرب، فإنّ هذا المنهج لا يمكّننا من اكتساب صورة موضوعيّة شاملة عن الحياة الرّوحيّة والدّينيّة للمجموعة العربيّة قبل الإسلام وبعده، فضلاً عمّا يمكن أن يتّسم به ذلك المنهج من مسحة ذاتيّة وتبسيطيّة أحياناً، لا تفي بمقتضيات البحث العلمي الدّقيق.

لذلك فإنّ استجلاء التّاريخ الدّيني أو المعتقدي للعرب، بكلّ مكوّناته، ورفع الأغلفة الإيديولوجيّة التي تعتّم أحياناً على الواقع المعتقدي العربي، قبل الإسلام وبعده، يحتّمان تجاوز الدّراسات الموسومة بالعموميّة حول ديانات العرب ومعتقداتهم قبل الإسلام أو تلك المركّزة على

الإسلام ذاته وعلى علاقته بالوثنيّة أساساً والتوسّع إلى دراسة معتقدات العرب الأخرى التي كان لها حضور بينهم، ولا سيّما المعتقدات التوحيديّة كالمسيحيّة التي أردناها موضوعاً لهذا البحث.

إنّ اهتمامنا بالمسيحيّة العربيّة، في نشأتها وتطوّرها إلى حدود القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي لا يتأتّى فقط ممّا في هذا الموضوع من إثارة لروح البحث التّاريخي من أجل معرفة الحقيقة كما هي، لا كما يريدها بعض الإيديولوجيين الذاتيين من هذا الشقّ أو ذاك والذين ينطلقون من أفكار مسبقة ليقولبوا على أساسها الواقع، إنّما أيضاً من أهميّة الأطراف التي شملها البحث.

فالمسيحيّة شملت قبائل كثيرة وأحياء معروفة كانت منتشرة في الجزيرة العربية والعراق والشام والجزيرة الفراتية. ويُعدّ أفرادها من ذوي الأصل العربي الخالص أي من العرب الأقحاح، وهم الذين يعنوننا في هذه الدراسة دون مسيحيي مصر، فمصر خارج اهتمامنا رغم انتمائها للمشرق العربي منذ الفتح الإسلامي لأن الهجرة العربية لم تشملها قبل هذا الحدث مما يجعل مسيحييها خارج مجال دراستنا في الفترة الزمنية التي تهتم بها، ودون عرب اليوم المسيحيين لكونهم في الأساس مستعربين ، منحدرين من أجناس متعددة كالسريان واليونانيين.. وهكذا فإن تنصّر مثل تلك القبائل والأحياء العربية لهو أمر يثير الاهتمام ويدعونا إلى إعطاء هذا الموضوع ما يستحقه من عناية.

وإلى ذلك كلّه، فإنّ معرفة تطوّر المسيحيّة العربيّة منذ نشأتها إلى الحدود التاريخيّة المذكورة، تكتسي فائدة نظريّة عامّة تُغري الباحث والدّارس الذي يجد نفسه في صلب السّؤال التّالي: كيف تنتقل مجموعة ما من معتقد وثني إلى معتقد توحيدي ثمّ من هذا المعتقد التوحيدي إلى آخر؟ ما هو تأثير مختلف العوامل والظّروف في مثل هذا التطوّر؟ وهو ما يبيّن لنا الطابع التّاريخي أو تاريخيّة التطوّر المعتقدي لهذه المجموعة أو تلك.

ومن الإشكاليات الهامّة التي تواجه الباحث وهو يعالج هذه الأسئلة من خلال مثالنا الملموس، إشكاليّة الرّوابط بين الدّين والقوميّة، وبعبارة أخرى دور عامل الانتماء القومي المشترك في تفاعل المسيحيين العرب مع الدّعوة الإسلاميّة ذات المنبع العربي وأيضاً في كيفيّة معاملة العرب المسلمين، بدءاً بصاحب الدّعوة، النبيّ محمّد، لهؤلاء من بني قومهم حَمَلَة ديانة توحيديّة سابقة.

أمّا الإطار التّاريخي الذي يتنزّل فيه موضوع بحثنا فيتمثّل في فترة زمنيّة طويلة تمتدّ من نشأة المسيحيّة إلى حدود القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي. وهو اختيار يمكّننا من متابعة الظّاهرة، متابعة شاملة، في نشأتها وتطوّرها ومآلها. ويمكن تقسيم هذه الفترة إلى مرحلتين رئيسيتين: تهمّ المرحلة **الأولى** فترة ما قبل الإسلام، أي من نشأة المسيحيّة العربيّة إلى ظهور الإسلام، وتخصّ المرحلة **الثّانية** القرون الهجريّة الأربعة الأولى. واختيار هذه القرون له تبريراته، وهي أنّ غايتنا في هذا البحث الاطّلاع على أحوال المسيحيّة العربيّة وتطوّرها في عهد نشأة الدّولة الإسلاميّة وازدهارها وقوّتها وعزّتها مع دولة النبيّ والخلفاء الرّاشدين والأمويين والعبّاسيين الأوائل الذين ضعفت المسيحيّة العربيّة معهم وتلاشت حتّى أنّ المصادر تكاد تصمت عن ذكرها ومن الصّعب مواصلة تتبّع آثارها بعد ذلك.

وتتمثل الإشكاليّة المزمع دراستها في هذا الموضوع في البحث والتعمّق في **ماهيّة المسيحيّة العربيّة وهويّتها في التّاريخ** باعتبار أنّ المقصود بالعرب هنا، العرب من ذوي الأصل الخالص وليس المستعربين. كما تتمثّل في تحديد موقف المسيحيّة العربيّة من الدّعوة الإسلاميّة والفتح الإسلامي وفي الكشف عن أحوال المسيحيّة العربيّة في بلاد الإسلام في العهدين الأموي والعبّاسي الأوّل.

أمّا عن ماهيّة المسيحيّة العربيّة وهويتها في التّاريخ، فالأمر يتعلّق بالبحث عن جذور انخراط أولئك العرب الأقحاح في الدّيانة المسيحيّة وعن مصدر هذه الدّيانة وكيفيّة تسرّبها إليهم وطبيعة المذاهب المسيحيّة التي أثّرت فيهم ومدى تفاعلهم معها، وبشكل عامّ تحديد نصيب المسيحيّة من المعتقدات الدينيّة بين العرب فضلاً عن تحديد القبائل والبطون والجماعات التي اعتنقتها ودرجة التطوّر والتنظيم التي بلغتها عند العرب وتجلّي مدى تأثير الثقافة والتقاليد العربيّة فيها.

وإذا تعلّق القسم **الأوّل** من إشكاليّة الموضوع بالبحث في ماهيّة المسيحيّة العربيّة، فإنّ القسم **الثّاني** منها يشمل **علاقة الإسلام بهذه الدّيانة** وخصوصاً موقف القرآن، باعتباره المرجع الإسلامي الأوّل، منها ومن أتباعها. كما يشمل الكشف عن **موقف المسيحيّة العربيّة من الدّعوة الإسلاميّة والفتح الإسلامي** في الفترة النّبويّة وفي فترة الخلافة الرّاشدة، وهو ما يقودنا إلى الوقوف على وزن الانتماء القومي العربي المشترك في معاملة المسلمين للمسيحيين العرب وفي كيفيّة تفاعل هؤلاء معهم.

أمّا القسم **الثّالث** من هذا العمل فيتعلّق **بأحوال المسيحيّة العربيّة ومصيرها في دار الإسلام في العهدين الأموي والعبّاسي الأوّل** من خلال دراسة علاقة المسيحيين العرب بالكنيسة وموقف الفقه والدّولة والمجتمع منهم فضلاً عن دورهم في الدّولة والمجتمع وعن ظاهرة اضمحلال المسيحيّة العربيّة، بالمعنى المحدّد في هذا البحث.

ونحن إذ نتطرّق إلى المسيحيّة العربيّة وتطوّرها، منذ نشأتها إلى القرن الرّابع الهجري فلسنا أمام قضيّة بسيطة ولا أمام موضوع وقعت دراسته مسبّقاً بصفة مستقلّة، بل إنّ الدّارس يواجه صعوبات كبرى تتعلّق خاصّة بجمع مادّة دراسته. فهذه المادّة مكتوبة، في جزء كبير منها، باللّغة السّريانيّة، وهي أيضاً مبعثرة في كتب كثيرة ولا تكفي الفهارس لضبطها، وليس أمامنا في هذه الحالة إلاّ أن نقرأ تلك الكتب من بدايتها حتّى منتهاها لنحصل في آخر الأمر على كلمة أو كلمتين أو خبر أو بضعة أخبار تعنينا وربما لا نحصل أحياناً على أي شيء مفيد. ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى كتب ضخمة مثل **كتاب الأغاني وتاريخ الطّبري والكامل في التّاريخ** وكتب الطّبقات والتّراجم وما ألّف عن الملل والنحل، وهذا كلّه تطلّب منا جلداً وصبراً على جمع النّتف المبعثرة هنا وهناك والرّبط بين بعضها البعض لتكوين مادّة مستقلّة خاصّة بتاريخ جماعة المسيحيين العرب الأقحاح وأحوالهم في الفترة السّابقة للإسلام وفي تلك التي كانوا فيها رعايا المسلمين.

وهكذا فقد تمّ هذا العمل استناداً إلى المصادر الإسلاميّة والمسيحيّة. فالمصادر الإسلاميّة هي مستندنا الرّئيسي، خاصّة بالنسبة إلى الفترة الإسلاميّة. فهي أقرب إلى العرب وأوفى بالغرض. أمّا بالنسبة إلى الفترة السّابقة للإسلام فلم تكن مصدرنا الأوّل لجمع المادّة عن تاريخ انتشار

المسيحيّة في ديار العرب. وذلك لأسباب عديدة أهمّها طول المسافة الزّمنيّة الفاصلة بين تاريخ ظهور المسيحيّة ودخولها إلى بلاد العرب وبين تاريخ تدوين هذه المصادر. وهذا أمر لا يخفى عن أهل الاختصاص. وإلى ذلك، فإنّ معلومات المصادر الإسلامية عن أصول المسيحيّة العربيّة جاءت مضطربة ومقتضبة. ولكن هذا لا يعني إهمالنا تماماً لما تذكره من أخبار حول هذا الموضوع، بل إنّ الرّجوع إليها كان ضرورياً لأجل التحقق من أسماء شخصيات وجماعات مسيحيّة تذكرها المصادر اليونانيّة والسّريانيّة ذكراً مشوّهاً في أغلب الأحيان ولأجل المقارنة بين مختلف الرّوايات الإسلاميّة والمسيحيّة.

ويتصدّر القرآن المصادر الإسلاميّة المعتمدة لأنّه، كما سبق أن ذكرنا، المصدر الرّئيسي لمعرفة موقف الإسلام وبالتّالي المسلمين من الدّيانة المسيحيّة ومن معتنقيها. فقد تعرّض القرآن للدّيانة المسيحيّة في مناسبات عديدة وحدّد الوضع القانوني لأهل الكتاب. وتوفّرت لدينا في مصادر السّيرة والطّبقات والتّاريخ العامّ معلومات تتعلّق بتاريخ الاتصالات بين النبيّ محمّد والمسيحيين العرب وبموقفهم من الفتح الإسلامي لبلاد الشّام والعراق. وزوّدتنا كتب الفقه بمادّة أوّليّة لدراسة أحكام المسيحيين العرب ومعاملاتهم في دار الإسلام. وساعدتنا كتب الرّجال والتراجم على جمع مادّة ذات أهميّة في نطاق معرفة موقف الدّولة والمجتمع من المسيحيين العرب ودورهم في الدّولة والمجتمع. ووجدنا في كتب الطّرائف والأدب والشّعر والدّيارات مادّة قيّمة ومتنوّعة تهمّ الممارسات الطّقوسيّة عند المسيحيين العرب وعلاقتهم برجال الدّين ومكانتهم وسط المجتمع الإسلامي وموقف المسلمين منهم. ومن ناحية أخرى مدّتنا كتب الجغرافيا بأخبار دقيقة عن التوزيع الجغرافي للقبائل والبطون المسيحيّة. وعلى الرّغم من غياب الأخبار عن المسيحيّة العربيّة في مصادر النّسب لاهتمامها أساساً بالعلاقات الاجتماعيّة وبعض الأحوال الإداريّة والسياسيّة للعرب وإهمالها لأحوالهم العقائديّة، فقد كانت العودة إليها ضروريّة للبحث في نسب القبائل التي ثبُتت لدينا مسيحيّتها.

غير أنّ جميع هذه المصادر الإسلاميّة ليس فيها الكفاية لإخراج تاريخ متتابع ومتماسك للمسيحيّة العربيّة قبل الإسلام وبعده. واقع الأمر أن تاريخ المسيحيّة العربيّة ليس من الميسور كتابته دون الإستعانة بالمصادر المسيحيّة المدوّنة باليونانيّة والسّريانيّة والعربيّة لا سيّما وأنّها تتميّز عن المصادر الإسلاميّة بمعاصرتها للأحداث التي تؤرّخ لها في أغلب الأحيان.

فقد ترك لنا المؤرّخون اليونانيون في آثارهم معلومات ليست بالقليلة عن العرب. فالمؤرّخ سوزومينوس الذي كتب **تاريخ الكنيسة**(١) في الأربعينات من القرن الخامس ذكر معلومات قيّمة عن تنصّر العرب في القرنين الرّابع والخامس. وأحد مصادر سوزومينوس كان التّاريخ الذي دوّنه سقراط(٢)، ويرد في هذا التّاريخ ذكر القبائل العربيّة التي كانت تعيش على حدود الفضاء الرّوماني وظروف تنصّرها.

(١) Sozomene, *Histoire ecclésiastique*.

(٢) هو شخصية علمانية كان يعيش في القسطنطينية ووضع تاريخاً للكنيسة في سبعة مجلدات عرض فيها الاحداث من عام ٣٠٥ إلى عام ٤٣٩ م. ويرد ذكر القبائل العربية لديه عند معالجته الأحداث السياسية والعسكرية في الامبراطورية.

ولم يكن اعتناق العرب النّصرانيّة موضع اهتمام مؤرّخي الكنيسة وحدهم، بل كان كذلك حتى عند مؤلّفي سير القدّيسين. فمؤلّف سير الرّهبان ونسّاك القفار، وهو كيرلّس السّيتوبوليسي Cyrille de Sythopolis[٣]، كان معاصراً للقديس أفتيموس Euthyme. وفي سنة ٥٤٤ م نزل كيرلس بدير هذا القديس حيث بقي هناك عشرة أعوام، جمع خلالها ما استطاع جمعه عن ذلك القديس الذي نشط في نشر النّصرانيّة بين العرب في الشرق الأدنى[٤].

وإذا كنّا اهتممنا بما ورد في الكتب السّريانيّة من أخبار عن المسيحيّة العربيّة فإنّ ذلك عرّضنا لصعوبات منهجيّة حتّمت علينا التزام الحذر عند قراءة تلك الأخبار واستغلالها. لقد اهتمت هذه الكتب بتاريخ المسيحيين العرب واحتوت على شذرات جمّة من أخبارهم قبل الإسلام وبعده. بيد أنّ تعدّد المؤرّخين السّريان ابتداءً من يوحنّا الآمدي أسقف آسيا (ت ٥٨٧ م) إلى المفريان غريغوريس ابن العبري (ت ١٢٨٦ م) بالنسبة إلى السّريان المغاربة (اليعاقبة)، ومن المجامع الشرقيّة Synodicon orientale[٥] (٤١٠ م - ٧٧٥ م) إلى إيليا برشينايا أو النّصيبيني (ت ١٠٤٦ م) بالنّسبة إلى المؤرّخين السّريان المشارقة (النّساطرة)، وضعنا أمام صعوبة كبيرة. ذلك أنّه يعسر على غير المتخصّصين تبيّن غثّها من سمينها والتمييز بين العرض الموضوعي وبين الآراء والأخبار التي تعكس أهواء أصحابها ومذهبياتهم وما يمليه عليهم تعصبّهم لطائفة معيّنة. والحقّ إنّنا كنّا أمام اختبار صعب وواجهتنا عدّة أسئلة شائكة قبل أن يستقرّ رأينا على الاقتصار على أكثرها موضوعيّة ودقّة وشموليّة بعد الاطّلاع على العديد من الدّراسات النّقديّة للمصادر السّريانيّة وأخذاً بتوجيهات المؤرّخ المفكّر هشام جعيط.

أمّا المصادر المسيحيّة المدوّنة بالعربيّة، فنخصّ بالذكر منها **تاريخ النّساطرة أو حوليات سعرت (التاريخ السعرتي)** *Chronique de Seert* وهي أثر مجهول المؤلّف وإن كان صاحبه عربيّاً ينتمي إلى النّساطرة. وتنتشر في ثنايا الكتاب أخبار عن دور النّساطرة في تنصير أهل اليمن والبحرين والحيرة وميسان، وذكر للمراكز المسيحيّة العربيّة في العراق وأخبار عن نزاعات النّساطرة واليعاقبة من أجل البحث عن أتباع بين العرب. ويحتوي كتاب **فطاركة كرسي المشرق** لماري بن سليمان وعمرو بن متّى وصليبا بن يوحنان، والمأخوذ من مصنّف نسطوري عربي ضخم هو **كتاب المجدل للاستبشار والجدل**، على معلومات هامّة عن علاقة العرب المسيحيين بالكنيسة منذ تنصرّهم إلى أواخر عهد المسيحيّة العربيّة (القرن العاشر الميلادي).

أمّا عن الدّراسات المتعلّقة بموضوع المسيحيّة العربيّة، فإنّ أهمّ ما يجدر ملاحظته بشأنها هو أنّ أغلب مؤلّفيها من رجال الدّين. ثمّ إنّ هذه الدّراسات في أغلبها قديمة أو منقوصة لاهتمامها بفترة معيّنة من تاريخ المسيحيّة العربيّة أو بفئة محدودة من المسيحيين العرب أو أنّها غير مقنعة

---

(٣) Sythopolis (بيسان) هي مسقط رأس كيرلس.

(٤) لم نرجع مباشرة إلى مؤلف **سير الرّهبان** لكيرلس وإنّما اكتشفنا اهميّة هذا المصدر في دراسة تاريخ تنصّر العرب بالشرق الأدنى من خلال دراسة R. Génier, *Vie de St. Euthyme le Grand*, (p 337 - 473) الذي استند إلى كتابات كيرلس أساساً.

(٥) *Synodicon orientale* ou *recueil de Synodes nestoriens*, ed. par. J. B. Chabot.

لضعف الاستنتاجات التي توصلت إليها أو لتحيّزها محاولة مثلاً تقديم القبائل المسيحيّة العربيّة في صورة معادية تماماً للإسلام لإيهام القارىء بأنّ المسيحيين العرب كانوا ينتمون إلى العالم المسيحي وبأنّ مصالحهم كانت لصيقة بهذا العالم، غاضّة النّظر عن عروبة هؤلاء المسيحيين ودور ذلك في التأثير على سلوكهم السياسي والاجتماعي. ولنا أمثلة عديدة على هذا النّوع من الدّراسات «الموجّهة» و«المتحيّزة»[٦].

وأخيراً لا بدّ من ذكر أنّ الصّعوبات المنهجيّة لم تكن الوحيدة التي اعترضتنا في التّعامل مع المصادر والمراجع. فقد كان لزاماً علينا قبل كلّ شيء توفير تلك المصادر والمراجع، والحال أنّ العديد منها ليس في المتناول، ممّا حتّم علينا البحث عنها مباشرة في بعض المكتبات المختصّة مثل مكتبات الفاتيكان وباريس وبغداد.

وفي النّهاية، لا يسعنا ونحن نقدّم هذا العمل إلاّ الإشادة بفضل من أعان على إنجازه. وأوّل من يتعيّن علينا شكره أستاذنا هشام جعيّط. فهو الذي حفزنا على القيام به وإتمامه صارفاً من وقته وجهده الكثير في مراجعة هذا العمل والتّعليق عليه.

(٦) لويس شيخو، **النّصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة**، بيروت ١٩١٢. R. Aigrain, art: «Arabie» dans *Le dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique,* T. III. 1924; F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe siècle,* Paris, 1933; H. Charles, *Le christianisme des arabes nomades sur le limes et dans le desert Syro - mesopotamien aux alentours de l'hègire,* Paris, 1936; J. Ryckmans, *Le christianisme en Arabie du Sud prèislamique,* Rome, 1964; J.S. Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Preislamic Times,* London-New-York, 1971; A. Havenith, *Les Arabes chrètiens nomades au temps de Mohammed,* Louvain-la Neuve, 1988.

القسم الأول

المسيحيّة عند العرب قبل الإسلام:
من مبدأ تنصّرهم إلى ظهور الإسلام

تقتضي منّا دراسة تاريخ الدّيانة المسيحيّة عند العرب قبل الإسلام توضيح مفهوم العرب في الفضاء والزّمن التاريخي، والعودة ولو بإيجاز إلى وضعهم الدّيني العام حتّى نتمكّن لاحقاً من الإلمام بمكانة تلك الدّيانة بين مختلف المعتقدات والدّيانات الأخرى. ولا نرى في الواقع ضرورة للإطالة في هذه المواضيع وسنكتفي بتقديم ما توصّلت إليه أشهر الدّراسات المختصّة من نتائج[١].

لقد أكّدت الأبحاث الحديثة أن العرب هم أصيلو بلاد Aribi فيما بين الشام وبلاد الرّافدين. وقالت بوجود هجرة من الخارج أي من الشّمال إلى داخل الجزيرة العربيّة قبل الميلاد ببضعة قرون. وهؤلاء المهاجرون أو ما سمّاهم هشام جعيط بالعرب الأوائل Proto - Arabes هم الذين كانوا يتحكّمون فعلاً في العناصر الثلاثة التي حدّدت العروبة على الدّوام، ألا وهي العرق واللّغة وحياة التّرحال[٢].

ويتبيّن من خلال تتبّع تاريخ لفظة «عرب» وتتبّع معناها في اللّغات السامية وفي الكتابات الآشوريّة والبابليّة واليونانيّة والرّومانيّة والعبريّة أن أقدم نصّ وردت فيه لفظة عرب هو نصّ آشوري من أيّام الملك شلمنصر الثالث ملك آشور في القرن التاسع عشر قبل الميلاد. ويبدو أنّ الآشوريين كانوا يقصدون بكلمة عرب «بداوة» وببلاد العرب «الباديّة» التي في غرب نهر الفرات الممتدّة إلى تخوم بلاد الشّام. وبمعنى البداوة وردت لفظة «عرب» في العبرانيّة وفي لغات ساميّة أخرى، وشملت لفظة «عرب» القبائل التي كانت تسكن المناطق الجافّة والقفراء.

وأطلق المؤرّخون اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد لفظة Arabae على بلاد العرب، الباديّة، وجزيرة العرب. فلفظة «العربيّة» Arabae عند اليونان وعند الرّومان هي في معنى «بلاد العرب» وقد شملت جزيرة العرب وباديّة الشّام. وصارت لفظة Arabae عند اليونان وعند الرّومان بعد القرن الخامس قبل الميلاد عَلَماً على الأرض المأهولة بالعرب والتي تتغلّب عليها الطبيعة الصّحراويّة، وصارت كلمة «عربي» عندهم عَلَماً للشخص المقيم في تلك الأرض من بدو ومن حضر.

فخلاصة ما تقدّم أنّ لفظة «عرب» هي بمعنى التبدي في كلّ اللّغات السّاميّة ولم تكن تُفهم إلاّ بهذا المعنى في أقدم النّصوص التاريخيّة وهي النّصوص الآشوريّة. وقد عنت بها البدو عامّة. وبهذا المعنى استعملت عند غيرهم (البابليون والفرس والعبريون...)[٣]. ثمّ وقع تَوَسُّعٌ في استعمال

---

(١) جوّاد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**؛ فلهاوزن، **بقايا الوثنيّة العربيّة**؛ W. Caskel, A. Grohman, «Arab», dans, *E.I*, T.I; Israël Ephal, *The Ancient Arab Nomads at the Border of the Fertile Crescent IX-V*av. jc, Qods / Lyden, 1982; R. Zadok, «Arabians in Mosopotamia during the late - Assyriam». in *Z.D.M.G*, 198.; H. Lamens, *les religions arabes préislamiques;* R. Dussaud, *la penétration des Arabes en Syrie avant l'islam*. Paris, 1955; T. Ardrae, *Mohamed. Sa vie et sa doctrine;* H. Djait, *Al-Kufa*, p. 180 - 182.

(٣) يلاحظ هشام جعيّط حول هذا الموضوع أنّ ارتباط مفهوم العرب بالترحّل لا ينفي وجود مجموعة لغويّة =

اللّفظة حتّى صارت تشمل أكثر العرب على اعتبار أنّهم أهل باديّة. ومن هنا غلبت عليهم وعلى بلادهم. فصارت عَلَميّة على بلاد العرب وعلى سكّانها، وأطلق لذلك المؤرخون اليونان واللاّتين على بلاد العرب لفظة Arabae أي «العربيّة» بمعنى بلاد العرب.

والجدير بالملاحظة أنّ المؤرّخين اللاّتين واليونان والسّريان استعملوا ألفاظاً أخرى للإدلال على «عرب». فقد استعمل اليونان كلمة Saracenes واستعملها اللاّتين Saracenus وأطلقوها على قبائل عربيّة كانت تقيم في باديّة الشّام، وقد توسّع مدلولها بعد الميلاد ولا سيما في القرون الرّابع والخامس والسّادس فأطلقت على العرب عامّة. وعند أغلب الباحثين المستشرقين فإن لفظة «سرسين» هي تصحيف لـ «شرقيين» أي أبناء الشرق.

وعرف العرب عند الفرس بتسميّة أخرى هي Tayayo (طيايا)، وأصل الكلمة أُخذ على ما يظهر من لفظ «طيء» اسم القبيلة العربيّة الكبيرة المشهورة التي كانت تنزل في الباديّة المتاخمة لحدود الامبراطوريّة الفارسيّة وكانت من أقوى القبائل العربيّة في تلك الأيّام. ولهذا صار اسمها مرادفاً للفظة «عرب»، وقد شاعت هذه التّسمية قرب الميلاد وانتشرت في القرون الأولى للميلاد كما يتبيّن في المصادر السّريانيّة. إلاّ أنّ استعمال هذه التسميات لم يبلغ لفظة «عرب» في الشّهرة والانتشار. فقد صارت لفظة «عرب» عَلَماً على جنس معلوم، له موطن معلوم وله لسان خاص به من بعد الميلاد حتّى اليوم.

أمّا سبيلنا في هذا البحث، فهو دراسة مسيحيّة العرب الذين توافق العلماء المسلمون على اعتبارهم عرباً، بحسب طريقتهم في تقسيمهم إلى طبقات وفي وضعهم في أشجار نسب أي العرب في شكلهم القبلي الواضح. بينما العرب القدامى لن يكونوا محلّ اهتمامنا في هذه الدّراسة لأسباب منهجيّة فقد اندثروا قبل ظهور المسيحيّة أو حتى قبل أن تصلهم دعوتها.

إلاّ أنه وقبل الخوض في صلب موضوعنا وهو المسيحيّة العربيّة نرى لزاماً علينا أن نعرّج ولو قليلاً على أديان العرب قبل الإسلام.

لقد انتشرت بين العرب قبل الإسلام عدّة معتقدات منها ما هو وثني ومنها القائل بوجود الأرواح والجنّ ومنها ما هو شركي ومنها ما هو توحيدي، لكنّ الوثنيّة كانت هي الدّيانة الغالبة عليهم.

تؤكّد المصادر أنّ عبادة الأصنام أو الأوثان كانت العبادة الأكثر انتشاراً بين العرب قبل الإسلام. وهي في الواقع ليست عبادة خاصّة بالعرب بل هي عبادة كانت معروفة عند غيرهم من الشّعوب السّاميّة، فهي إرث سامي قديم. وكان الصّنم عند العرب يمثّل قوّة عليا هي فوق الطّبيعة وقد يظنّ أنّها ساكنة فيه لذلك لم يكن المقصود من هذه العبادة عبادة الصّنم في حدّ ذاته وإنّما باعتباره سكنى الآلهة. وكانت أصنام العرب كثيرة يصعب حصر عددها لكن من أهمّها عادّة: اللاّت والعزّى ومناة التي يقرّ بألوهيتها أكثر عبدة الأصنام من العرب، ويعدّ صنم مناة أقدم الأصنام عند

= أيضاً تميّز مختلف الشعوب التي كانت تعيش في البادية في غرب بلاد الرّافدين: المرجع نفسه، ص ١٨٣ - ١٨٥.

الإخباريين إذ كانت تعبد عند العرب من زمن الزبّاء أو قبل.

ومن ناحية أخرى، آمن العرب بقوى إلهيّة كثيرة تصدر عن الكواكب والمظاهر الطبيعيّة. فكانوا يتعبّدون الكواكب والنّجوم واتّخذوها آلهة. فعبد العرب الشّمس في مواضع مختلفة في جزيرة العزب. وترجع عبادتها إلى ما قبل الميلاد في زمن يصعب تحديده. وهي في الأصل إرث سامي قديم إذ عبد أقوام آخرون الشّمس مثل البابليين والكنعانيين والعبرانيين، كما عبدها العرب القدامى مثل التدمريين والنبط. وتعبّد العرب للقمر الذي كانت له منزلة خاصّة في ديانة العرب الجنوبيين. ويرى بعض المستشرقين أن ديانات جميع الساميين الغربيين والعرب الجنوبيين هي ديانة عبادة القمر أي أنّ القمر فيها مقدّم على الشّمس. والإله «القمر» هو الإله «ألمقه» عند السّبئيين وهو «عم» عند القتبانيين. ويلي الشمس والقمر «الزّهرة». وعبد العرب أجراماً سماويّة أخرى كالدّبران والشِعرى والمرّيخ....

وتعبّد العرب للأشجار، وهي في الأصل عبادة شائعة معروفة عند السّاميين. وقد أشارت المصادر إلى نخلة نجران، وهي نخلة عظيمة كان أهل نجران يتعبّدون لها. كما أشارت إلى الشجرة «ذات أنواط» وهي شجرة خضراء عظيمة وكانت قريبة من مكّة.

وتعبّد العرب لبعض الحيوانات مثل تعبّد قوم من طيء لجمل أسود، وتعبّد قوم بالبحرين للخيل وعبد بعض العرب النّسر وتسمّى هذه الدّيانة بالطوطميّة.

كما تعتمد الديانة العربيّة قبل الإسلام على عبادة عناصر روحيّة مثل الجنّ، لكنّه لم يعبد كآلهة عليا إذ يرى العرب أنّ الجنّ آلهة مقرّها الأرض (الفيافي، المواضع المظلمة، باطن الأرض، المقابر...) وتَعَبّدَ العرب أيضاً للملائكة وهي أرواح في نظرهم.

وهكذا فإنّ العرب كانوا يعبدون جملة آلهة قبل الإسلام. كلّ قبيلة لها إله خاص بها وآلهة أخرى. ولم يكن لها إله واحد له اسم واحد يعبده جميع العرب. والظاهر أنّ من العرب، عرب الحجاز والشمال أساساً، من اعترف بإله قدير فوق هذه الآلهة هو «الله» خالق الكون وربّ السّموات والأرض. غير أنّ «الله» في الجاهليّة يختلف عن «الله» في الإسلام. فالله عند الجاهليين هو ربّ الأرباب وإله الآلهة. ويتبيّن من الدّراسات أن أصل كلمة «الله» قديمة عند عرب الشّمال (إلاهَ).

وكان هناك جماعة من العرب لم تعبد الأصنام، عرفت بالحنفاء. إلاّ أن إشكالاً كبيراً لا يزال يطرح حول مفهوم الأحناف عند الجاهليين ومفهوم التوحيد عندهم.

وتفشّت بين العرب، من ناحية أخرى، المجوسيّة (عبادة النّار). كما دانت جماعات منهم باليهوديّة خاصّة بين عرب اليمن. وكان يوجد بين العرب من لا يؤمن بأيّ معتقد وهم أقليّة ضئيلة (أفراد).

تلك هي نظرة سريعة على المعتقدات الدّينيّة عند العرب قبل الإسلام. فماذا كان حظّ المسيحيّة بينها؟ كيف تسرّبت إلى العرب؟ وفي أيّ ظروف وبأيّ الوسائل؟ ومن هي القبائل التي اعتنقتها؟ وما هي درجة التطوّر والتنظّم التي بلغتها بين العرب؟ تلك هي الأسئلة التي سنسعى إلى الإجابة عنها في القسم الأوّل من هذا البحث.

- ١ -

المسيحيّة بين قبائل عرب الشّام قبل الإسلام: نشأتها وتطوّرها

إنّ الشام موطن المسيحية ومهدها، لذلك ارتأينا البدء بدراسة تمسّح العرب بها. ثم إنه من الثابت أنّ المسيحية تسرّبت إلى العراق وأطراف الجزيرة العربية انطلاقاً منها.

تكتسي دراسة موضوع انتشار المسيحيّة بين قبائل عرب الشام في القرون الميلاديّة الأولى صعوبة كُبْرى وذلك لارتباطها بقضيّتين لا تقلّ الواحدة منهما تعقيداً عن الأخرى. فالعرب دخلاء على بلاد الشّام، وهذا يقتضي منّا أوّلاً تتبّع مراحل حلولهم بهذه البلاد وكيفيّته. وفي الوقت نفسه، فإنّ المسيحيّة ديانة دخيلة عليهم. وهذه قضيّة ثانية تتطلّب منّا البحث أوّلاً عن جذور انتشار هذه الدّيانة وطبيعته ومدى أهميّته في المواقع الّتي نزل بها العرب، والوقوف ثانياً على ظروف تأثّرهم بها زمناً وكيفاً. فهل أن تنصُّر القبائل العربيّة الوافدة على الشّام كان شاملاً أم جزئياً؟ وهل أنّ هذا التنصّر تمّ قبل هذا التّوافد بالنسبة للبعض وبعده بالنسبة للبعض الآخر كما يذهب إلى ذلك بعض المؤرّخين العرب؟ أم هل أنّ هذا التّنصّر تزامن مع فترة حلول كلّ قبيلة من القبائل المعنيّة؟

١ ـ العرب في الشام قبل الإسلام

قبل الشّروع في دراسة الحضور العربي بالشّام قبل الإسلام، تجدر الإشارة منذ البداية إلى أهمّ التّقسيمات الإداريّة لبلاد الشّام في زمن البيزنطييّن لأنّ هذه التّقسيمات تساعدنا في دراسة انتشار العرب بتلك البلاد في مرحلة أولى، ثم في دراسة الحضور المسيحي بها في مرحلة ثانية.

بالاعتماد على عدّة دراسات اهتمت بالوضعية الإدارية داخل الشام في العهد البيزنطي، يتّضح أن حدود الولايات الشامية كانت تتبدّل وتتغيّر ولم تتّخذ شكلها النهائي إلاّ مع بداية القرن السّادس الميلادي[١]. فابتداء من سنة ٥٣٥ ميلادية أصبحت بلاد الشام مقسّمة إلى الأقسام الآتية التي نذكرها مرتّبة من الشّمال إلى الجنوب: ١. سوريا I ٢. سوريا II. ٣. آسيا الفراتية

(١) G. Bardy, art. «Asie», dans *D.H.G.E*, T. IV. p. 945 - 946; R. Aigrain, art «Arabie», dans *D.H.G.E*, T I. p. 1190 - 1192; C. Karalevskis, art. «Antioche», dans *D.H.G.E*, T. III. p. 566; R. Devresse, *le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, p. 208 - 240.

Euphratesia. ٤. فينيقيا. ٥. فينيقيا لبنان. ٦. فلسطين I. ٧. فلسطين II. ٨. المقاطعة العربية التي تضمّ جهات البلقاء وحوران واللّجّ والنُّقْرَى[٢]. ٩. فلسطين III[٣].

بعد هذه اللّمحة المقتضبة عن ولايات الشام في العهد البيزنطي وجب علينا الآن سؤال المصادر التاريخيّة والجغرافيّة عن الحضور العربي في هذه الولايات.

ظهر العرب منذ القديم على أطراف الشام والمقصود بهم: الأنباط والتدمريون والثّموديون والصّفئيون[٤].

ويُعتبر النّبطيون من أوّل الفصائل العربيّة القديمة القحّة التي ظهرت على ساحة التّاريخ في جنوب فلسطين والأردن الحاليّة (أوّل ما ظهروا في القرن الرّابع قبل الميلاد).

ويُعتبر التدمريون عناصر عربيّة الأصل أيضاً كوّنوا منطقة نفوذهم في شمال الصّحراء الشاميّة في جهة تدمر.

ومن العرب اليمنيين الذين استقروا على أطراف الشّام: الصّفئيون والثّموديون. وقد كان الصّفئيون أكثرهم توغّلاً نحو الشمال إذ نزلوا في شرقي وجنوب شرقي دمشق في جهة جبل الصّفا وجبل حوران. أمّا الثّموديون فقد كوّنوا منطقة نفوذ من شمال الحجاز إلى حدود تبوك غرباً ونحو تيماء شرقاً ونحو دومة الجندل شمالاً، وذلك بعد اضمحلال المملكة النبطيّة.

أمّا عن الحضور العربي بالشّام في شكله القبلي الواضح فقد تعرّضت له مصادر عديدة. وقد ذكرت من القبائل النّازحة إلى الشّام: بهراء، سليح، كلب، تنوخ، لخم، جذام، غسّان، السّلميون من طيء، القين، عُذرة، كندة.... إلاّ أنّنا لا نستطيع موافقة الإخباريين تماماً على ما أوردوه من قول حول هجرة كلّ قبيلة من القبائل التي سكنت الشّام لما فيه من غموض وتشويش ولما يشوبه أحياناً من خلط كبير، وهو ما يحتّم على الباحث الانتباه عند الرّجوع إليهم.

تتفق مختلف المصادر على أنّ قبائل قُضاعة كانت من أوّل القبائل العربيّة التي نزلت الشّام في الفترة الميلاديّة قادمة من اليمن. وفي هذا الصدد يذكر المسعودي: «وكانت قضاعة أوّل[٥] من نزل الشّام وانضافوا إلى ملوك الرّوم فملّكوهم بعد أن دخلوا في النّصرانيّة على من حوى الشّام من العرب»[٦]. وصرّح اليعقوبي بالشيء نفسه[٧]. وقبائل قضاعة عديدة أوردها ابن الكلبي مفصّلة في

---

(٢) انظر الخريطة على صفحة ١٧.

(٣) عن أهم المراكز داخل كلّ ولاية، انظر الخريطة نفسها.

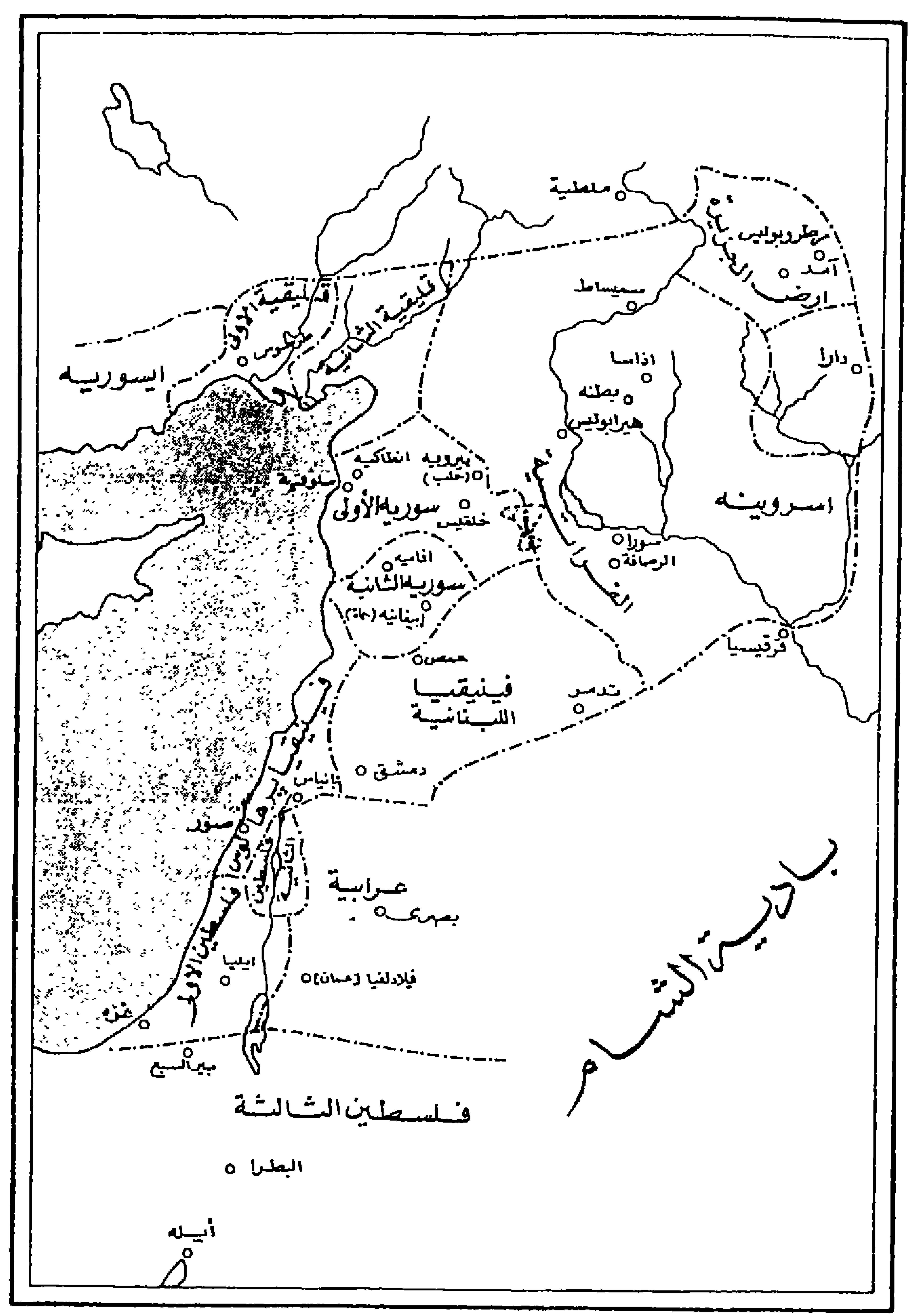
(٤) اعتمدنا في هذا الموضوع على الدّراسات التّالية: R. Dussaud; *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, op. cit; J. Ryckmans, *Les religions arabes prèislamiques*؛ جوّاد عليّ، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٣، ص ٥ ـ ١٥٥.

(٥) لا نوافق المسعودي على قوله هذا إذ سبق أن بيّنا أن العرب الأوائل وجودهم أقدم، وقضاعة ليسوا من هؤلاء.

(٦) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ١، ص ٤٢١.

(٧) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٣٠.

الولايات البيزنطية في الشرق الأدنى



المرجع: نينا بيغوليفسكا، العرب على حدود بيزنطة وايران

نسبه **الكبير**(٨). وسنتولّى في هذا البحث تحديد الفروع التي حلّت بالشّام.

يُعدّ بنو سليح (عمرو) بن حُلوان(٩) من أولى قبائل قضاعة المهاجرة إلى الشّام. وقد نزلوا في صحارى البلقاء(١٠) وفي **تاريخ** الطّبري و**معجم** البكري إشارة إلى أنّ نزول بني سليح بالشام كان قبل مُلك الزبّاء (منذ ٢٦٠ م) التي صاروا فيما بعد من فرسانها وولاة أمرها(١١). فإذا صحّ هذا الخبر، وهو أمر مُرجّح، فإنّه يدلّ على أنّ بني سليح وُجدوا بالشام منذ القرن الثالث الميلادي. ومن قبائل بني سليح، تذكر المصادر الضجاعم، نسْبَةً إلى ضُجعم بن سعد بن عمرو الملقّب بسُليح. وقد كانوا ملوكاً بأطراف الشام من فلسطين إلى قنسرين، قبل الغساسنة(١٢).

بقي بنو سليح بتلك النّواحي زمن الفتح الإسلامي للشام. فقد ذكر البلاذري والأصفهاني وجودهم في حاضر قنسرين. كما ذكرهم الطّبري في أخبار مقاومة دومة الجندل لخالد بن الوليد(١٣).

هذا في الجنوب. أمّا في شمال بلاد الشام فيتبيّن من بعض المصادر أنّ بُطوناً من تنوخ نزلت بالشام في زمن الرّومان. ونحن لا نريد الدّخول في تفاصيل الرّوايات التي تعرّضت لظروف ظهور اسم تنوخ(١٤) بقدر ما يهمّنا التعرّض لمبدأ استقرارهم بالشام.

ورد في تاريخ الطّبري أنّ كثيراً من تنوخ كرهوا المقام في العراق لمّا انتقل مُلك فارس إلى أردشير بن بابك أوّل الملوك السّاسانيّين (٢٢٦ ـ ٢٤١ م) فخرجت أقوام منها وهاجرت إلى الشّام مُلتحقة بمن كان فيها من قبائلهم(١٥). أمّا صاحب **الأغاني** فيورد رواية بسند الزّهري جاء فيها أنّ خروج تنوخ من العراق إلى الشّام حصل زمن الملك السّاساني سابور الأكبر (٢٤١ ـ ٢٧٢ م)(١٦)، وهو ما نراه أقرب إلى الحقيقة لأنّ سابور قام بقمع ضدّ العرب. وفي الشّام عيّنهم الرّومان حكاماً Phylarques على من هناك من العرب(١٧).

ويتّضح من أخبار البلاذري أنّ تنوخ نزلت منذ حلولها بالشّام بحاضر قنسرين، في شمال

---

(٨) ابن الكلبي، **نسب معدّ واليمن الكبير**، ج ٢، ص ٢٩٩ ـ ٤٥٠ وج ٣، ص ١ ـ ٥٩.

(٩) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٢٩٩.

(١٠) البكري، **معجم ما استعجم**، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٦؛ ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٦٤٠.

(١١) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٦١٨؛ البكري، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٢٦.

(١٢) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٤٤٩؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ٢، ص ٣٠٣.

(١٣) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٩٧؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٣، ص ٧٩؛ الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٧٨.

(١٤) خلاصة قول الإخباريّين في أصل تنوخ «أنّ التنوخ هو المقام. ذلك أنّ جماعة من قبائل العرب حلّت بالبحرين وتحالفت على التنوخ وتعاقدوا على التّناصر وضمّهم اسم تنوخ وذلك في زمن ملوك الطّوائف وتنوخ ثلاثة أبطن: فهم ونزار والأحلاف. ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٠٥؛ وابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٥٣.

(١٥) الطبري، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٢.

(١٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٣، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(١٧) *Ency. de l'Islam*, art. «Tunûkh», T. IV, p. 680

الشّام تماماً، وسكنوا البيوت وهجروا المظال والخيام. وفي زمن الفتح الإسلامي نجدهم في الموضع نفسه وكذلك في حاضر(*) حلب مع عرب آخرين(١٨).

ومن ناحية أخرى يستفاد من روايات الإخباريّين وشعر الشّعراء أنّ هيمنة بني سليح على من بالشّام من العرب عرفت نهايتها على يدي بني جفنة الغساسنة. وهم قبيلة كبيرة تنحدر من الأزد من كهلان، غادرت اليمن، موطنها الأصلي، وهاجرت مع غيرها من قبائل الأزد كمالك بن فهم ويشكل بن قيس بن صعب بن دُهمان نحو الشّمال(١٩). ويعود زمن هجرة الغساسنة إلى الشمال حسب أحدث الدّراسات(٢٠) إلى حوالى منتصف القرن الرّابع.

أمّا عن قوم الغساسنة الذين دخلوا الشّام، فالمرويات العربيّة تؤكّد على أنهم آل جفنة أو أولاد جفنة، نسبة إلى جفنة بن عمرو مزيقياء بن عامر(٢١).

ولئن كان زمن هجرة الغساسنة من اليمن نحو الشمال ليس ثابتاً نهائياً فمن المتأكّد أنّ بني جفنة كانوا مستوطنين الشام في أواخر القرن الخامس الميلادي(٢٢). وكانت أوّل منازلهم بصحاري البلقاء جوار مادبا(٢٣). ولمّا قويت شوكتهم في بادية سوريا عقد البيزنطيون لكبيرهم الولاية على تلك الأطراف ليردّوا عنها غارات العرب المناذرة، عمّال الفرس. وأصبح الأمراء الغساسنة يحكمون الحكم الشرعي على «إقليم العربيّة» منذ بداية القرن السّادس الميلادي(٢٤).

إنّ الإشارة بالتّفصيل إلى منازل الغساسنة بالشام تكتسي أهميّة لما لها من علاقة بطبيعة المسيحيّة التي تأثّروا بها. وقد تضمّنت أقوال الشّعراء معلومات كثيرة حول هذا الموضوع. فقد ورد في إحدى قصائد النّابغة التي قالها في الأمير الغسّاني الحارث بن أبي شمر، ما يلي:

قَـادَ الجيَـادَ مِـنَ الجَـوْلاَن، قَـائِظَـةً(٢٥)

(*) انظر الهامش رقم ١٠٦، ص ١٨٢ من هذا الكتاب.

(١٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٩٧، ١٩٨.

(١٩) المسعودي، **مروج الذّهب**، ج ٢، ص ١٨٤ ـ ١٨٦؛ اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٢.

(٢٠) اختلفت الآراء حول زمن هجرة الغساسنة من اليمن نحو الشمال، لكنّنا نرجّح وجهة نظر الباحث ريكمانس في دراسته: *Le christianisme en Arabie du sud prè-Islamique*, p. 417 لحداثة مستنداته وأهميّتها (أحدث النّقائش المكتشفة بمأرب).

(٢١) ابن قُتيبة، **المعارف**، ص ٦٤٠ ـ ٦٤١؛ ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٢، ٦، ٧. انظر قائمة أمراء الغساسنة ـ آل جفنة، ص ٢٠.

(٢٢) *Ency. de l'Islam*, art «Ghassàn», T. II, p. 1044.

(٢٣) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٠٤.

(٢٤) *Ency. de l'Islam*, art «Ghassàn», T. II, p. 1044. وتوضّح نينا بيغوليفسكيا في دراستها عن العرب على حدود بيزنطة وإيران أنّ الغساسنة أزاحوا الكنديين من مسرح الأحداث وحلّوا محلّهم (ولايات فلسطين الأولى والثّانية وعرابيّة). وفي الأربعينات من القرن السّادس بلغ الغساسنة أوج قوّتهم وكانوا سنداً ودعامة لبيزنطة ضدّ جميع القبائل العربيّة المعادية لها. ص ٢١١.

(٢٥) **ديوان النابغة الذّبياني**، ص ١٩.

قائمَة أمَراء الغساسنة ـ آلُ جفنة(*)

أبو شمر جبلة	حوالى عام ٥٠٠ م ؟
الحارث بن جبلة	فيلارخاً ابتداء من عام ٥٢٩ ومات عام ٥٦٩ م
أبو كرب المنذر بن الحارث	٥٦٩ ـ ٥٨٢ م
النعمان بن المنذر	٥٨٢ ـ ٥٨٣ م
الحارث الأصغر بن الحارث الأكبر	بين عامي ٥٨٣ و٦١٤م
([الحارث؟] الأعرج بن الحارث الأصغر)	
أبو حجر النعمان (ابن الحارث الأصغر)	
عمرو أخوه	
حجر بن النعمان	
+ +	
+	
جبلة بن الأيهم	عام ٦٣٥م

(*) وفقاً لنولدكه Th. Nöldeke

والجولان من أشهر منازل الغساسنة وهي تابعة لولاية فلسطين الثانية(٢٦). وفي قصيدة في رثاء النعمان بن الحارث بن أبي شمر، يذكر الشاعر موطناً آخر للغساسنة:

بكى الحارث الجولان من فقد ربّه
وحوران منه موحش متضائل(٢٧).

ومن الأماكن التي وردت في شعر حسّان بن ثابت على أنّها مواضع الغساسنة: الجوّاء وعذراء، وهما موضعان بالشّام بأكناف دمشق، وكذلك بطن جلّق والبلقاء والمحبس والسند وبُصرى وجبل الثلج(٢٨).

وقد أشار ابن رستة إلى أنّ غوطة دمشق كانت من المناطق التي سكنها الغساسنة(٢٩). كما كانت الرّصافة من المواضع المهمّة عندهم(٣٠). والجدير بالملاحظة أنّ الغساسنة بقوا يعيشون حياة البداوة في هذه المناطق رغم سكنى أمرائهم قصوراً عند أطراف المدن ومشارف القُرى(٣١) وتأسيسهم قرى مثل قرية نجران في منطقة اللجّ(٣٢).

والظّاهر أنّ غسّان ليست القبيلة الوحيدة من ذريّة كهلان التي سكنت الشام قبل الإسلام. فقد تبيّن أنّ بطوناً أخرى تنتمي إلى كهلان، مثل طيء وعاملة ولخم وجذام، انتشرت بالبلاد.

ويتفق الإخباريّون على أنّ قبيلة طيء(٣٣) كانت تقيم في اليمن ثمّ نزّحت(٣٤)، بعد سيل العرم، وسارت إلى الحجاز واستقرّت في الجبلين، أجأ وسلمى(٣٥). ويفاجئنا ابن الكلبي بخبر هجرة قسم من قبيلة طيء إلى الشّام وأطلق عليه اسم السهليّين، أي الذين يسكنون السّهل الذي يلي جبلي طيء، وهم من وُلد سعد بن فطرة بن طيء(٣٦)، الذين تفرّقوا في حرب الفساد(٣٧) فلحقوا بحاضر حلب(٣٨). ولكنّ هجرة طيء إلى الشام لم تقتصر على بني سعد بن فطرة إذ ذكر ابن الكلبي أيضاً

---

(٢٦) انظر الخريطة، ص ١٧.

(٢٧) **ديوان النابغة**، ص ١٢٦.

(٢٨) **ديوان حسّان بن ثابت**، تحقيق البرقوقي، ص ١، ١١٠، ٤٦٧.

(٢٩) ابن رستة، **الأعلاق النّفيسة**، ص ٣٢٦.

(٣٠) J. Sauvaget, *Les Ghassanides et Sergiopolis*, ds. *Mémorial Jean Sauvaget*, T, I (1954), p. 154 - 157.

(٣١) J. Sauvaget, *ibid*, p. 154 - 159.

(٣٢) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٢٧٠؛ R. Deveresse, *ibid*, p. 237 - 240.

(٣٣) طيء، وهو جلهمة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان. ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ١٧٩ ـ ٢٦٢؛ ابن حزم، **المصدر السّابق**، ص ٣٧٩.

(٣٤) حسب Dussaud نزّحت طيء من الجنوب نحو الشمال حوالى القرن الثالث ميلادي: R. Dussaud, *ibid*, p. 19, 133.

(٣٥) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٦١؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٩٤ ـ ٩٩.

(٣٦) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ١٨١؛ انظر أيضاً المسعودي، **المصدر السّابق**، ص ٢٠٧.

(٣٧) هي حرب كانت بين الغوث بن طيء وجديلة بن سعد بن فطرة بجبلي طيء (أجا وسلمى). المسعودي، **المصدر السّابق**، ص ٢٠٧؛ وابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ١٩١.

(٣٨) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ١٨١.

هجرة نباتة بن مالك بن تيم اللآت[٣٩]، وهم أحد فروع بني الغوث بن طيء، إلى حاضر قنسرين أو حاضر حلب. كما ذكر المسعودي قصّة خروج طيء إلى الشام لكنّه أشار إلى أنّ السّلميّين من طيء هم الذين لحقوا بحاضر قنسرين من أعمال حلب. والسّلميون هم سكّان جبل سلمى[٤٠]. وفي ذلك اختلاف مع ما أورده ابن الكلبي. ولا يمكن حسم هذا الاختلاف في الوقت الحاضر لغياب معطى آخر يرجّح إحدى الرّوايتين. وتفيد روايات أخرى أوردها ياقوت في **معجمه** أنّ هؤلاء الطّائيّين بقوا مُستقرّين بحاضر حلب زمن الفتح الإسلامي[٤١].

أمّا عاملة ولخم وجذام[٤٢] فقد جاءت أسماؤها مقترنة ببعضها سواء قبل الإسلام أو بعده. ويُستنتج من قراءة أخبارها وجود صلة وثيقة بينها وظروف متشابهة ألفت بينها. وهذا يبدو جلياً منذ خروجها من اليمن واتجاهها نحو العراق والشام. ولا نستطيع في الوقت الحاضر أن نُحدّد بدقّة الزّمن الذي حلّت فيه هذه القبائل على تخوم الشّام إذ لا تتوفّر لدينا معطيات تاريخيّة يُعتمد عليها. ولا يعني هذا أنّنا ننكر احتمال أن يكون لها حضور قديم بأطراف الشّام، إذ يجوز أن يعود وجودها بهذه المناطق إلى ما قبل الإسلام بأكثر من قرن[٤٣]. وما يمكن تقديمه هو أنّ بعض بطون لخم كانت منتشرة في بادية الشام وفي مواضع متعدّدة من فلسطين مثل غور غزّة وغور بيسان[٤٤] وفي أرض البلقاء إلى جانب بطون جذام وبلقين وبهراء وبلّي، زمن الفتح الإسلامي[٤٥].

ومن بني لخم الذين سكنوا الشام نجد بني عمرو بن غنم بن أريش بن إراش بن جزيلة[٤٦]. بينما سكنت جُذام[٤٧] في الأقسام الجنوبيّة من بلاد الشّام إلى حدّ أيلة. وتمتدّ ديارها مع السّاحل حتّى تبلُغَ تبوك[٤٨]. وكانت بعض بطونها نازلة بجبال حِسْمَى ببادية الشّام[٤٩] وبالبلقاء[٥٠] حيث كانت تُسيطر على عدّة مواضع مثل عمّان وأذرح (قرب بتراء) ومعان[٥١]. ويبدو أنّه كانت لبني النّافرة من نفاثة رئاسة في معان وما حولها من أرض الشّام. وقد كانت الرّئاسة زمن ظهور الإسلام

---

(٣٩) **نفسه**، ج ١، ص ٢٦٢.

(٤٠) أمّا الأجائيّون فهم من لزم جبلي طيء. المسعودي، **المصدر السّابق**، ص ٢٠٨.

(٤١) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٤٢) هم من بني عديّ بن الحارث بن مرّة بن أدد بن يشجب. ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٧٩.

(٤٣) *Ency. de l'Isalm*, art «Lakhm», T. III, p. 12.

(٤٤) المسعودي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٤٣٥.

(٤٥) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٧.

(٤٦) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ١٧٧.

(٤٧) جذام هو عمرو بن عديّ بن الحارث بن مرّة وهو مذحج: ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٢٩.

(٤٨) البكري، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٣٧؛ الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ١٢٩. لكنّه جعل ديارها تمتدّ حتى ينبع التي تقع على ساحل البحر الأحمر في غرب يثرب؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٤٥٠.

(٤٩) ياقوت، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٥٠) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٧.

(٥١) *Ency. de l'Islam*, art, «Djudham» T. II, p. 588.

عند فروة بن عمرو بن النّافرة الذي كان عاملاً للرّوم على قومه وعلى من كان حوالى معان من العرب[٥٢].

أمّا عاملة[٥٣] فقد كانت منازلها في المنطقة الجنوبيّة الشّرقية للبحر الميّت[٥٤].

ومن ناحية أخرى تتحدّث المصادر عن هجرة أحياء أخرى من قضاعة من اليمن إلى الشّام بعد سيطرة الغساسنة على من بالشّام من العرب، وهي بهراء وبليّ[٥٥]. فعند تعرّضه لبهراء[٥٦] يذكر ابن الكلبي أنها كانت بتهامة ثمّ رحلت إلى عُمان والبحرين. وبعد ذلك سارت إلى الشام بقيادة الأشلّ بن عمرو بن التعيل الملقّب بأبي أمامة[٥٧]. الذي تصفه الأخبار جرّار من الجرّارين القُدامى، لكنّها لا تُوضّح الفترة الزّمنيّة التي عاش فيها. أمّا البكري فيورد رواية تسلّط بعض الأضواء على زمن وجود بهراء وبليّ بالشام. فَقُضاعة، حسب هذه الرّواية، لما جلت عن تهامة، سارت بعض قبائلها إلى الشام مثل سليح، بينما سارت بهراء وبليّ إلى بلاد اليمن ونزلوا أرض سبأ، بعد أن فارقتها الأزد، وأقاموا فيها زماناً[٥٨]. ومهما يكن من أمر فمن الواضح أنّ هجرتهم إلى الشّام تمّت بعد وصول الغساسنة بزمان. ولدى ابن الكلبي إشارة إلى وجود حلف قديم بين بهراء وغسّان منذ عهد الحارث بن أبي شمر الذي حكم بين سنة ٥٢٩ وسنة ٥٦٩ م[٥٩]. ومن المواطن التي نزلت بها بهراء بالشام سهل حمص[٦٠] حيث كانت تترحّل بين حمص وتدمر وأنزرطا (خناصرة) وهي كلّها تنتمي لمقاطعة سوريا الأولى، وبادية السّماوة[٦١] وأرض البلقاء إلى جانب لخم وجذام وبلقين[٦٢].

أمّا بلي[٦٣] فلا نعرف شيئاً عن زمن خروجها من اليمن إلى الشّام ولا عن كيفيّته. والشيء الوحيد الذي تذكره المصادر أنّ بعض بطونها، وهو بطن «إراشة» بنو عبد الله بن تميم بن عوذ مناة، كان يسكن أرض البلقاء عند ظهور الإسلام[٦٤].

ومن القبائل العربيّة التي ثبتت هجرتها إلى الشّام في عهد قريب من مجيء الإسلام، كلب بن

(٥٢) ابن خلدون، **العبر**، ج ٢، ص ٢٧٥.

(٥٣) عاملة هو الحارث بن عديّ بن الحارث من مرّة (مذحج): ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٢٩.

(٥٤) *Ency. de l'Islam*, art. «Amila» T. I, p. 448.

(٥٥) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ١؛ ابن حزم، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٤٠؛ الإصطخري، **مسالك الممالك**، ص ١٤.

(٥٦) بهراء هو ابن عمرو بن الحاف بن قضاعة: ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ١.

(٥٧) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٣.

(٥٨) البكري، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٢٧.

(٥٩) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٥.

(٦٠) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ١٣٢.

(٦١) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٥٣؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٣، ص ٢٧١.

(٦٢) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٢٧.

(٦٣) هو بليّ بن عمرو بن الحاف بن قضاعة: ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ١.

(٦٤) الطّبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٢٧؛ ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٧ ـ ٨.

وبرة[٦٥] وبنو القين وإيّاد بن نزار وبنو عذرة بن سعد. وقد عثرنا على أخبار هجرة كلب في مصادر عديدة، لكنّ أكثر من تحدث عنها، سواء بلسانه أو بالنّقل عنه، هشام بن الكلبي وأبوه محمّد. فالبكري أورد رواية بسند ابن الكلبي جاء فيها أنّ كلب بن وبرة كانت تنزل بأرض نجد ثمّ أزاحتها عن منازلها قبائل بني نزار، فلجأت كلب إلى ناحية الرّبذة بالحجاز. ولم يدم بقاؤها في ذلك الموضع بسبب حرب نشبت بين مجموعتين من قبائل كلب هما بنو كنانة بن بكر بن عوف وأحلافها من جهة وعامر بن عوف بن بكر وعبد الله بن كنانة بن بكر وأحلافها من جهة أخرى.

وإثر هذه الحرب تفرّقت كلب وظعنت نحو أطراف الشّام[٦٦]. أمّا عن زمن حلولها بهذا الموقع فإنّه يُرجَّح نزول كلب بأطراف الشّام في بداية القرن السادس الميلادي[٦٧].

يُلاحظ من رواية ابن الكلبي أنّ قبائل من بني عامر بن عوف ظعنت إلى أطراف الشّام وناحية تيماء بينما نزل بنو كنانة بن بكر ومن حالفهم من قبائل كلب بخبت دومة وإلى ناحية بلاد طيء من الجبلين، أجأ وسلمى، وحيزهما إلى طريق تيماء. وقد سيطرت قبيلة عُليم بن جناب من كنانة على مدينة دومة[٦٨]. وتفرّدت بُطون أخرى بسكنى السّماوة وخصوصاً في جهات تدمر وسلميّة. ويظهر أنّ بعض بطون كلب توغّلت داخل بلاد الشّام. فقد أشار ابن الكلبي إلى وجود فروع من الكلبيّين بقنسرين كبطن الشّلل الذي ينتسب إليه معاذ بن عقبة بن وهب وهو من أغنى سكّان المدينة[٦٩]. كما أشار البلاذري إلى وجود جماعة من كلب بموضع يدعى الخناصرة زمن الفتح[٧٠]. وهو بُليدة من أعمال حلب تُحاذي قنسرين نحو البادية نسبت إلى خناصر بن عمرو بن الحارث الكلبي الكناني[٧١]. كما سكنت فروع أخرى من كلب بالبقاع حتّى نُسبت إليها وأصبحت تُسمّى «بقاع كلب» وهو موضع بين بعلبك وحمص ودمشق[٧٢].

وهكذا يتّضح أنّ هجرة قبائل كلب إلى باديّة الشّام كانت قريبة عهد من الإسلام وأنّ قبائل كلب كانت تسيطر على شمال شبه الجزيرة العربية من رملة عالج ـ المعروفة الآن باسم النّفود الكبير ـ الواقعة فيما بين جبلي طيء وبين دومة الجندل، وإلى حدود العراق شرقاً وحدود الشّام شمالاً، وكان نفوذها يمتدّ في بعض الأوقات حتى يشمل منطقة النفود، كما يدلّ على ذلك قول الأخنس بن شهاب التغلبي:

وكَلْبٌ لها خَبْتٌ، فرَمْلَةُ عالِجٍ إلى الحرّة الرّجلاء، حيث تحارب[٧٣]

---

(٦٥) تضمّ كلب عدداً كبيراً من القبائل والبطون الضّخمة: رفيدة، عرينة، صحب، بنو كنانة وهي قبيلة ضخمة من بطونها بنو عدي وبنو زهير وبنو عليم وبنو جناب: ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٣٠٢ ـ ٤٠٢.

(٦٦) البكري، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٦٧) *Ency. de l'Islam*, art. «Kalb B. Webara», T. IV, p. 513.

(٦٨) ياقوت، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٨٧؛ *Ency. de l'Islam*, art. «Dûmat al Djandal», T. II, p. 640.

(٦٩) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٧٠) البلاذري، **المصدر السّابق**، ص ٢٠٣.

(٧١) ياقوت، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٧٢) ياقوت، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٧٠؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٠ ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٧٣) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ٢٠٥.

ثمّ إنّ قبائل كلب كانت بادية وحاضرة إذ استقرّت بطون منها بالقرى مثل دومة وتبوك[٧٤] بينما استوطنت الأغلبيّة السّاحقة بادية السّماوة. وإن نلحّ على التمييز بين الحضر والبدو في كلّ قبيلة من العرب فلأنّ ذلك يساعدنا على فهم ظروف تنصّرها.

ومن القبائل العربيّة التي حلّت بالشّام في الفترة ذاتها تقريباً قبيلة بني القين أو بلقين[٧٥] قضاعيّة من بني جَسْر بن شيع اللاّت بن أسد بن وبرة[٧٦]. وتُفاجئنا بعض المصادر بالحديث عن عظمة بني القين وثروتهم في أطراف الشّام إضافة إلى مُناهضتهم قبائل كلب بن وبرة[٧٧]. كما كان من بينهم ملوك مثل علقمة بن الأدب بن مالك بن ثعلبة من بني قُطيعة بن وائل، وهو الذي قتل المنذر ملك غسّان ببطن الأردن[٧٨]، حسب رواية ابن الكلبي. وقد أوردنا هذا الخبر لما فيه من أهمّية لتحديد الفترة التي ظهرت فيها بطون بني القين بالشّام.

إذا عدنا إلى قائمة ملوك الغساسنة[٧٩] يتبيّن أنّ المنذر هو أبو كرب المنذر بن الحارث الذي حكم فيما بين سنة ٥٦٩ وسنة ٥٨٢ م. ورغم أنّه ليس من السّهل تصديق خبر قتله من قبل علقمة[٨٠]، إلاّ أنّ هذه الرّواية تؤكّد على الأقلّ وجود بني القين بالشّام خلال القرن السّادس الميلادي وبقاءهم بها ضمن عرب البلقاء عند الفتح الإسلامي[٨١].

وقبل أن نختم دراسة تحديد قبائل عرب الشام قبل الإسلام وضبط منازلها، نُشير إلى وجود قبيلة ليست من قضاعة ولا من ذريّة كهلان وهي إيّاد بن نزار. وحسب رواية المسعودي، لحقت إياد بالشّام في أيّام سابور ذي الأكتاف وهو سابور بن هرمز الذي ملك فيما بين سنة ٣١٠ وسنة ٣٧٩ م[٨٢]. أمّا البكري فيورد أنّها خرجت من العراق إلى الشّام زمن كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩ م)[٨٣] ونزلت في قرى أرض الشام وسار بعضها إلى حمص وأطراف الشّام[٨٤]، وفي رواية أخرى بسند ابن الكلبي نجده يحدّد خروجها في عهد كسرى بن هرمز[٨٥] (٥٩٠ - ٦٢٨ م). ويقول صاحب **الأغاني** من جهته إنّ إيّاد غادرت العراق زمن كسرى ولحقت بأطراف الشّام ولم تتوسّطها

---

(٧٤) ابن خلدون، **العبر**، ج ٢، ص ٥٢١.

(٧٥) الطّبري، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٣٧.

(٧٦) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٠٧؛ ابن حزم، **المصدر السّابق**، ص ٤٥٤.

(٧٧) ابن حزم، **المصدر السّابق**، ص ٤٥٤.

(٧٨) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٧٩) اعتمدنا هنا القائمة التي وضعها نولدكه في بحثه **امراء غسّان من آل جفنة**، تعريب بندلي جوزي وقسطنطين زريق.

(٨٠) بات من الثّابت أنّ المنذر الغسّاني قد نُفِيَ من قِبَلِ الامبراطور البيزنطي موريس (٥٠٢ م) إلى جزيرة صقلّية: Michel le Syrien, *ibid,* T. II, p. 350; *Ency. de l'Islam,* art. «Ghassàn», T. II, p. 1045.

(٨١) الطّبري، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ٣٧.

(٨٢) *Ency. de l'Islam,* art. «Sassanides», T. IV, p. 185.

(٨٣) البكري، **المصدر السّابق**، ج ٣، ص ١٨٥.

(٨٤) **نفسه**، ج ١، ص ٧١.

(٨٥) **نفسه**، ج ١، ص ٧٥.

خوفاً من غسّان[٨٦]. هكذا يتبيّن ممّا تقدّم أنّ أغلب الرّوايات تتفق على خروج بني إيّاد إلى الشّام في القرن السّادس الميلادي انطلاقاً من العراق، وعلى سكناهم مواطن متفرّقة مثل أنطاكية وحمص وحلب[٨٧]. وقد مكثوا بها إلى زمن الفتح الإسلامي إذ نجدهم ضمن العرب الذين حاربوا خالد بن الوليد في فتوح الشام[٨٨].

تمكّننا دراسة تاريخ الاستيطان العربي بالشّام قبل الإسلام من تقديم الملاحظات التالية:

أوّلاً: استيطان العرب الشّام ظاهرة قديمة تعود إلى القرون الميلاديّة الأولى. وقد تواصلت إلى عهد قريب من الإسلام.

فالهجرة العربيّة إلى الشّام لم تقع في وقتٍ واحدٍ. فبعض القبائل كانت هجرتها قديمة، بين القرنين الثالث والرّابع، مثل سليح وتنوخ وغسان وطيء. والبعض الآخر كانت هجرته قريبة عهد من الإسلام بقرن أو قرنين مثل كلب وبهراء وبني القين وبني عذرة بن سعد.

ثانياً: ضآلة نسبة العرب القاطنين بالشّام قبل الإسلام. لاحظنا ذلك على مستويين: أوّلاً: إنّ عدداً قليلاً من قبائل قضاعة وكهلان هاجر إلى الشّام في هذه الفترة مقارنة بجمهور قبائل قضاعة وكهلان. ثانياً: أنّ جُلّ هذه القبائل لم ينزل الشّام بكلّ بطونه بل بقسم صغير منها فقط. وهو ما ينطبق على لخم وطيء وبلي وعذرة وجذام.

ثالثاً: تركّز الحضور العربي في إقليم العربيّة وفلسطين الثالثة وبادية الشّام أي بأطراف الشّام الجنوبيّة والشرقيّة، لكن مع ذلك توجد مجموعات عربيّة صغيرة داخل سوريا حيث تعيش حياة نصف حضرية، أهمّها سليح وتنوخ وبني نباتة بن مالك من طيء.

رابعاً وأخيراً: تجدر الملاحظة إلى أنّنا إلى حدّ الآن لم نُشر إلى تنصّر القبائل العربيّة النازلة بالشّام لأنّ ذلك لا يمكن إثباته بمُجرّد حلولها بهذ البلد كما لا يمكن تعميمه على كلّ هذه القبائل فضلاً عن كون هذا الموضوع يستوجب منّا التطرّق أوّلاً إلى وضعية الدّيانة المسيحيّة في المناطق التي حلّ بها العرب ثمّ دراسة ظروف انتشار هذه الدّيانة بينهم.

٢ ـ نشأة المسيحيّة العربيّة في الشّام وتطوّرها إلى ظهور الإسلام

حين يتطلّع الباحث إلى معرفة زمن نشأة المسيحيّة العربيّة في الشّام وظروفها ومختلف مراحل تطوّرها تواجهه مسألة شائكة. فإذا كان من الثابت أنّ المسيحيّة أصبح لها أتباعها بين القبائل العربيّة قبل مجيء الإسلام، فإنّ الصّعوبة تكمن في ضبط بداية تشيّع هذه القبائل لتلك الدّيانة بدقّة. إنّ الالتزام بموضوعيّة البحث يقتضي أن لا نُجازف بأخذ القرون الميلاديّة الثلاثة الأولى[٨٩] منطلقاً لهذا البحث وذلك لعدّة أسباب نذكر منها:

---

(٨٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٢، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٨.

(٨٧) *Ency. de l'Islam*, art. «Iyad», T. IV, p. 301 - 302.

(٨٨) البلاذري، **المصدر السّابق**، ص ٢٢٤.

(٨٩) حاولت بعض الدّراسات إرجاع أصول المسيحيّة العربيّة بالشّام إلى القرن الميلادي الأوّل استناداً إلى ما

أوّلاً: إنّ الحضور العربي بالشّام في شكله القبليّ الواضح لم يتأكّد إلاّ في القرن الرّابع كما سبق أن بيّنّا.

ثانياً: إنّ المعلومات الواردة في الآثار النّصرانيّة القديمة مثل **الأناجيل وأعمال الرّسل**، زيادة على غموضها، لا تفيدنا بشيء في توضيح بداية تنصّر العرب إذ إنها لا تحوي سوى إشارات جزئيّة وضبابيّة حول عرب حضروا في عهد الرّسل بكنيسة القدس(٩٠).

ثالثاً: إنّ الدّيانة المسيحيّة لم تتركّز ولم تستقرّ في مختلف جهات بلاد الشّام إلاّ بداية من القرن الرّابع وهو ما سنوضّحه فيما بعد.

لذلك فإنّ دراستنا للمسيحيّة العربيّة بالشّام ستنطلق من القرن الرّابع وسوف نتتبّع تطوّرها إلى مجيء الإسلام. وقد قسّمنا هذه الفترة إلى مرحلتين متميّزتين أخذنا بعين الاعتبار في تحديدهما حدثاً أساسيّاً ميّز تاريخ المسيحيّة في الشّرق وهو ظهور الكنيستين اليعقوبيّة والنّسطوريّة. وهاتان المرحلتان هما:

ـ أصول المسيحيّة العربيّة بالشّام خلال القرنين الرّابع والخامس.

ـ نشأة المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة والملكانيّة بالشّام وتطوّرها من القرن السّادس إلى ظهور الإسلام.

إلاّ أنّه قبل الخوض في هذين العنصرين نرى من الضّروري التوقّف عند عدّة مفاهيم لشرحها حتّى يتسنّى لنا استعمالها في بقيّة البحث دون إشكال. فما هو المقصود بـ «النّصرانيّة» و «النّصارى» و «التنصّر»؟ وما علاقة هذه الكلمات بلفظة «المسيحيّة»؟ وما المقصود باليعقوبيّة والنسطوريّة والملكانيّة؟

تطلق لفظة «النصرانيّة» عموماً في الشّرق مُرَادِفاً للفظة «المسيحيّة». كما تطلق لفظة «النّصارى» على أتباع المسيح. أمّا لفظة «التنصّر» فتطلق على التشيّع للمسيحيّة، (الطّفل أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه... **حديث**). لكن يهمّنا أن نتتبّع أصول هذه الألفاظ وشروحها حسب مختلف المصادر المتوافرة.

يرى بعض المستشرقين أنّ لفظة «النّصارى» من أصل سرياني هو نصرايا Nasraya وتطلق على مسيحيي الشّرق(٩١). ويرى بعض المؤرّخين أنّ لها صلة بـ «النّاصرة» المدينة التي كان منها يسوع حيث يقال: «يسوع النّاصري». أو لها صلة بـ « النّاصريين» وهم إحدى الفرق القديمة اليهوديّة المتنصرة(٩٢).

ووردت لفظة نصارى في القرآن بمعنى أتباع المسيح إذ جاء في الآية ١٤ من سورة **المائدة**:

---

* جاء في الأناجيل وأعمال الرّسل مثل G.S. Trimingham، **المرجع المذكور**، ص ٤١ ـ ٤٨. ولويس شيخو، **النّصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة**، ج ١، ٢٠ ـ ٢٦.

(٩٠) *Les Actes des Apôtres,* 1/12.

(٩١) *Ency. de l'Islam,* art. «Nasara», T. III, p. 906.

(٩٢) *Les Actes des Apôtres,* 24/5; *Ency. Relig,* III, p. 574.

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ﴾. كما جاء في سورة **التوبة** الآية ٣٠: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى المَسِيحُ ابنُ اللَّهِ﴾.

وللمفسّرين أيضاً آراء في معنى هذه الكلمة وفي أصلها. فقد ذهب الرّازي إلى أنّها في نظر من أطلقوها على أنفسهم، نسبةٌ إلى «نُصرة الله» وإلى قول النّصارى لعيسى «نحن أنصار الله»[٩٣].

وهكذا فرغم ما يلاحظ من اختلافات جزئيّة حول مصدر اللّفظ (النّصارى، النّصرانيّة...) فإنّ الاتفاق حاصل حول مدلوله وهو أتباع المسيحيّة في الشّرق بما في ذلك العرب. وهو المعنى الذي سنتقيّد به في بحثنا هذا. فالنصرانية العربية تعني بالنسبة إلينا المسيحيّة العربيّة والنّصارى العرب هم المسيحيّون العرب والنّصارى بشكل عام هم مسيحيو الشّرق عرباً كانوا أو غيرهم.

ولكي يفهم القارىء ماهيّة الطّوائف المسيحيّة الشّرقيّة وهي الملكانيّة والنّسطوريّة واليعقوبيّة التي ساهمت بطريقة فعّالة في نشأة المسيحيّة العربيّة يحسن بنا أن نلخّص بطريقة دقيقة ما كان مشتركاً بينها من العقائد والفوارق الأساسيّة التي كانت تميّز كلّ فرقة عن الأخرى.

أصبحت المسيحيّة الشرقيّة، منذ منتصف القرن الخامس منقسمة إلى ثلاث طوائف كبرى وهي الملكانيّة والنسطوريّة واليعقوبيّة وانتظمت كلّ طائفة في كنيسة منشقّة عن الآخرين. وقد ظهرت هذه الطّوائف إثر المجادلات التي نشأت فيما يتّصل بكيان المسيح وتفسير طريقة وحدة شخصيته. وصُلب المشكلة بالنسبة لهؤلاء المسيحيين هو البحث عن جواب للسّؤال التّالي: إنّ الكلمة المتجسّد[٩٤]، أي الإنسان والإله معاً كيف حفظ وحدته؟

فالنّساطرة[٩٥] أو أصحاب الطّبيعتين هم الذين يرون أنّ المسيح طبيعتان إحداهما إلهيّة والأخرى بشريّة، وتشدّدوا في تمييز الطّبيعتين إلى درجة الفصل بينهما. فبالنّسبة لهم هناك مسيحان: مسيح إلهيّ ومسيح بشريّ وقد ربط بينهما اتحاد أدبي بسيط. فالمسيح عندما ولد كان إنساناً محضاً ثمّ سكنت فيه الألوهيّة كما في هيكل ولازمته إلى حين صلبه. حينئذٍ فارقته الألوهية فلم يكن على الصّليب سوى إنسان متألّم. ولذلك كان النّساطرة يسمّون مريم «والدة المسيح» وليس «والدة الله»[٩٦].

أمّا اليعاقبة[٩٧] فهم القائلون بالطّبيعة الواحدة في المسيح لكن المتكوّنة من طبيعتين بدون

---

(٩٣) محمّد الرّازي فخر الدّين، **التفسير**، ج ١١، ص ١٨٨.

(٩٤) يعطي القديس يوحنا مفتاح سرّ هذه «الكلمة» الإلهيّة، إذ يقرّبه أشدّ القرب من ذات سرّ يسوع ابن الله، فبصفته ابن، يسوع هو الكلمة القائم بذاته، الكلمة الإلهي. والمسيح هو الكلمة القائم بذاته الذي حلّ في الجسد: **إنجيل يوحنا** ١/١ ـ ٢.

(٩٥) نشأت النّسطوريّة مع نسطور بطريرك القسطنطينيّة (٣٨١ ـ ٤٥٠ م) الذي أعلن منذ بدء بطريركيّته (سنة ٤٢٨ م) عن تعاليمه المتعلّقة بالتجسّد وقد تمّ تحريمه في مجمع افسس سنة ٤٣١ م.

(٩٦) E. Tisserant, art. «L'église nestorienne», ds: *D.T.C,* T. 2 (1931), p. 288 - 296; Mgr. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* T. II, p. 313 - 350; A. Grillmeir, *le Christ dans la tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcédoine.*

(٩٧) انتسب أتباع مذهب «الطّبيعة الواحدة» (المونوفيزيّة) إلى يعقوب البردعي (ت ٥٧٨ م) مؤسس الكنيسة =

امتزاج ولا اختلاط[٩٨].

ويمثّل الملكانيون أتباع عقيدة مجمع خلقيدونيّة التي تبنّاها الملك البيزنطي عصرئذٍ (سنة ٤٥١ م) لذلك سمّوا بالملكانيين. وكان مجمع خلقيدونيّة قد أعلن: «أنّ المسيح ينبغي أن يعترف بأنّه يتمثّل في طبيعتين، لا اختلاط بينهما ولا تغيّر، ولا تجزّؤ، ولا انفصال، ولا يمكن أن ينتفي اختلافهما بسبب اتحادهما»[٩٩].

والجدير بالملاحظة أن هذه الفرق الثلاث لم تختلف في مبدأ الإيمان بطبيعة إلهيّة واحدة في ثلاثة أقانيم[١٠٠] كاملة لثالوث واحد حقيقي أزلي: الأب والابن والرّوح القدس.

أ ـ أصول المسيحيّة العربيّة في الشّام خلال القرنين الرّابع والخامس:

تقتضي دراسة نشأة المسيحيّة العربيّة بالشّام الإشارة ولو بإيجاز كبير إلى الوضع الذي كانت عليه المسيحيّة في الشّام في الفترة التي اخترنا الانطلاق منها وهي القرن الرّابع[١٠١].

عرفت الدّيانة المسيحيّة منذ القرن الثالث تطوّراً هامّاً من حيث الانتشار وعدد الأتباع وهو ما ساعد على بروزها في شكل منظّم في العديد من المناطق الشاميّة. وبعد أن كانت ديانة مضطهدة، نالت حرّيتها وأصبح معترفاً بها بمقتضى أمر ميلانو المعلن عنه سنة ٣١٣ ميلادية. وبذلك دخلت المسيحيّة مرحلة ثانية من تاريخها واستمرّ العمل التّبشيريّ حثيثاً في مختلف جهات البلاد،

= اليعقوبيّة بالشّام، فعرفوا باليعاقبة. إلاّ أنّ هذه التسمية تغيّرت اليوم وحلّ محلّها اسم «السّريان الأرثوذكس».

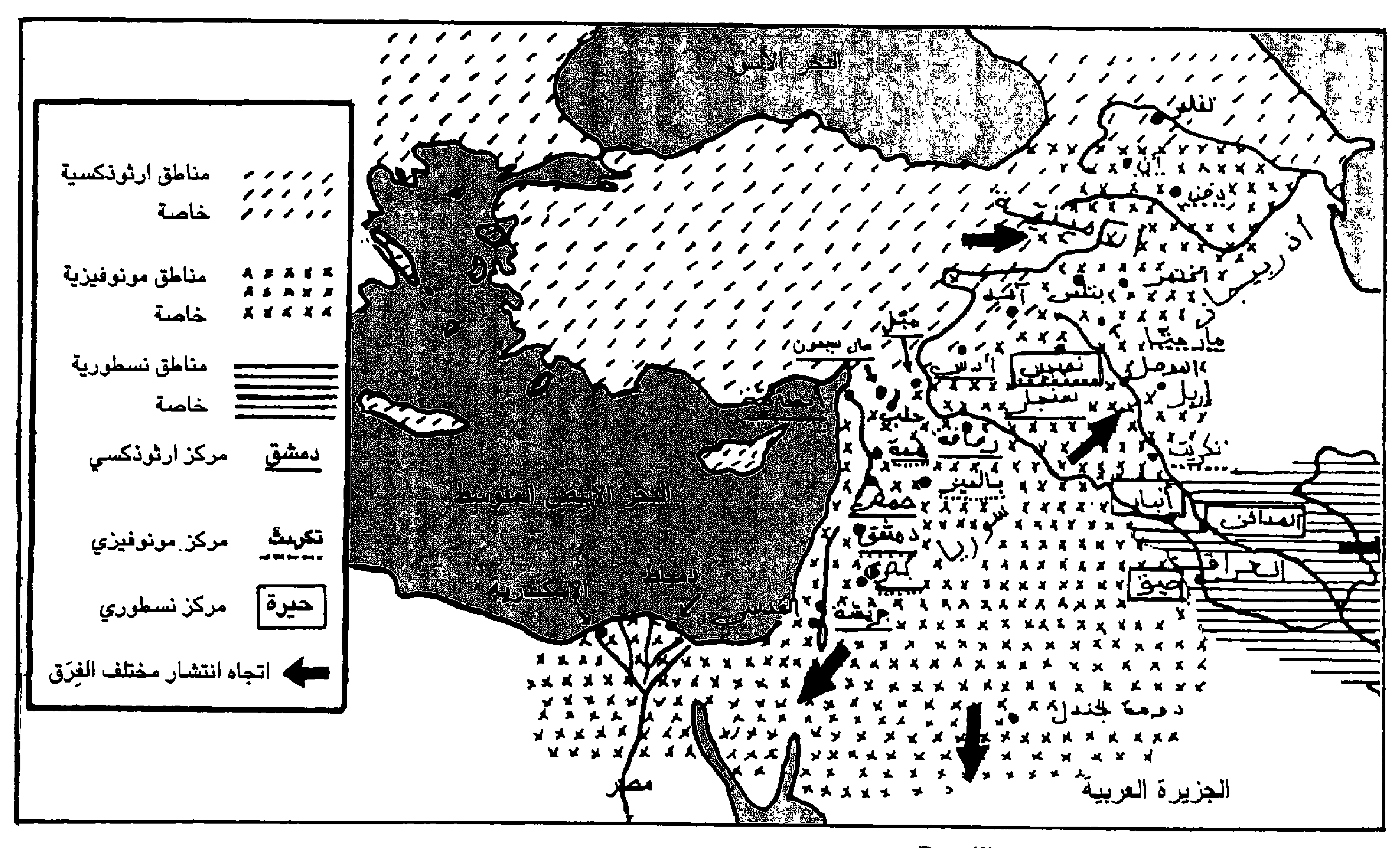
(٩٨) لقد تبنّت اليعقوبية مونوفيزيّة سيويروس Sévère بطريرك أنطاكية (ت ٥٢٨ م) التي تعرف بالمونوفيزيّة الكلميّة: Monophysisme verbal وهي تختلف عن المونوفيزيّة ـ الأوتاخيّة التي أعلن عنها الرّاهب القسطنطيني أوتيخا Euthychés الذي قال إنّ المسيح كان قبل التجسّد طبيعتين (إلهيّة وبشريّة) ولكن بعد الاتحاد لم تبق إلاّ طبيعة واحدة الإلهيّة (البشريّة ذابت في الإلهيّة) . وقد حرم هذا القول في مجمع خلقيدونيّة سنة ٤٥١ م. ويقول نو Nau عن مذهب اليعاقبة: «Les jacobites n'ont jamais été Euthychiens... Les jacobites ne connaissent qu'une nature, mais elle est formée de deux, et ils ajoutent sans confusion et sans mélange». ويقترح نو تسميّة اليعاقبة بـ: «Diophysites» انظر مقالته: «Dans quelle mesure les Jacobites sont - ils monophysites?» في مجلّة: *L'Orient chrétien;* 10 (1905), p. 131. انظر أيضاً عن هذا الموضوع: E. Honigman, *Evêques et évêchés monophysites,* p. 157 - 164; M. Jugie, *L'église monophysite,* ds. *D.T. C,* T. 5, p. 1595, 2216 - 2236.

(٩٩) R. Janim, «L'Eglise Melkite», *D.T.C,* T. 10, p. 515 - 520.

(١٠٠) أقنوم: كلمة سريانيّة تعني في العقيدة المسيحيّة (La personne)، انظر: R. Blachère, *Dictionnaire Arabe - Français - Anglais,* T. 1, p. 160.

(١٠١) عن تاريخ المسيحيّة منذ ظهورها وتأسيسها انظر الصّفحات الدّسمة التي خصّصها كلّ من: Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'église,* T. I, p. 300 - 474؛ و A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jour,* T. I: *L'Eglise primitive*؛ و R. Devresse, «le christianisme dans le sud palestinien», ds, *La revue des sciences religieuses,* (1940), p. 235 - 241.

المسيحيات الشرقية



المرجع: Ducellier, *Le Miroir de L'Islam*, p. 16.

فامتدّت هذه الدّيانة إلى أطراف الشّام الجنوبيّة ومختلف مناطق العربيّة التي ترتفع فيها كثافة السكّان العرب. وقد تكوّنت بهذه المناطق أسقفيّات عديدة منذ منتصف القرن الرّابع وتكاثر عددها بشكل واضح خلال القرن الخامس. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ المناطق التي سيطرت عليها القبائل العربيّة وانتشرت فيها كانت تحوي عواصم ومراكز دينيّة عديدة منها(١٠٢): جرش، عمّان، مادَبا، حسبان، وهي كلّها بمنطقة البلقاء، درعة (درعا)، صنمين، نوى، بُصرى، سويداء، قنوات، شهبة، سكّة، أمّ الجمل، بوراق، مسميّة، عزرا، حرّان، كرَك، ربّة، الرّصافة، تدمر(١٠٣).

إلى جانب إشعاع هذه المراكز على السكّان العرب، كان لظاهرة أخرى شديد الأثر على تنصّر القبائل العربيّة وتتمثّل هذه الظّاهرة في الرّهبانيّة والنسّاك المنعزلين. وبهذا الصّدد يقول دوشاسن ما حرفه: «كانت صحراء سوريا من لبنان إلى جبال أرمينيّة تزخر بالنسّاك المنعزلين»(١٠٤).

ويبدو أن أخبارهم لم تكن مجهولة عند سكّان البلاد وخاصّة القرويين والقبائل العربيّة إذ احتفظت كتب التّاريخ الكنسي بروايات شتّى عن زيارة للرّهبان في خلواتهم.

فماذا كان وراء هذه الزّيارات؟

أكّد أحد الآباء وهو الأب هندريكس Hendriks في إحدى دراساته على أهميّة الأنشطة التي كان يقوم بها النسّاك في سوريا كاعتنائهم بالمرضى. وقد قال في هذا الصّدد: «كان النساك الحبيسيون Ermites يعتنون هم أيضاً بالمرضى. فينزلون من خلواتهم بالجبال لمداواتهم ويتشفّعون لهم. وغالباً ما يشفى المرضى الذين يحملون إليهم بمعجزة وأعجوبة»(١٠٥). أمّا النشاط الثاني لهؤلاء النسّاك فيتمثّل في المساهمة في تنصير الوثنيّين.

فماذا ستكون حظوظ القبائل العربيّة من هذا المجهود؟

تتعلّق أوّل المعلومات عن دور النساك في تنصير العرب بالقدّيس هيلاريون Hilarion (٢٩١ ـ ٣٧١ م) الذي سخّر نفسه للتبشير بين الوثنيّين في صحراء جنوب فلسطين (منطقة النّقب) في النّصف الأوّل من القرن الرّابع. وكان من جملة المتأثرين بحركته القبائل العربيّة المتواجدة في تلك الجهة والتي كانت تعبد العزّى أي «نجم الصبّاح»(١٠٦). لكنّ المصادر لا تفيدنا بأي شيء عن أسماء هذه القبائل.

يتجلّى تأثير نسّاك جنوب فلسطين على العرب مرّة أخرى، من خلال قصّة الملكة ماوية مع النّاسك موسى. فالمؤرّخون اليونان أشاروا إلى ملكة عربيّة دعوها Mâwîya أو Maouia كانت

---

(١٠٢) سنوردها بأسمائها الحديثة.

(١٠٣) C. Karalevskij, art, «Antioche», p. 582.

(١٠٤) Mgr. Duchesne, *Ibid*, T. II, p. 516.

(١٠٥) O. Hendriks, «L'activité apostolique des premiers moines Syriens», ds, *P.O.C*, 8 (1968), p. 5 - 25.

(١٠٦) Mgr. Duchesne, *Ibid*, T. II, p. 512 - 513; R. Devresse, *Le christianisme dans le sud palestinien*, p. 236 - 238.

تحكم القبائل العربيّة[١٠٧] الضّاربة في جنوب بلاد الشّام زمن الامبراطور فالنس Valens (٣٦٤ ـ ٣٧٨ م). ويتبيّن من روايات المؤرّخين أن نزاعاً وقع بين ماويّة والرّومان حوالى سنة ٣٧٣ أو ٣٧٤ م آل إلى هجومها على حدود بلادهم (فلسطين ومنطقة الثغور العربيّة). ولمّا عجز الرّومان عن مقاومتها اضطرّوا إلى التفاوض معها. وتكمن أهميّة هذا التفاوض في الشّروط التي قدّمتها ماوية. فمن جملة ما اشترطته عليهم أن يعيّنوا على عربها أسقفاً يدعى موسى Moses. وهو حسب المصادر، عربي كان قسّاً من قبيلة ماوية متعبّداً في جنوب فلسطين وينتمي للمذهب الأرثوذكسي.

لمّا سيم موسى أسقفاً على عرب ماويّة، كان عدد النّصارى بينهم قليلاً. فقام بنشاط كبير لتنصيرهم. ومنذ ذلك الوقت أصبح يذكر في مصادر التّاريخ الكنسي تحت لقب «أسقف السّرسان» أو «أسقف العرب».

وتمشّياً مع المصادر اليونانيّة فإنّ رغبة ماوية في تنصيب أسقف عربي لنصارى قومها يعود إلى أنّها كانت تطمح إلى الاستقلال عن السيطرة البيزنطيّة.

إنّ النّتيجة الأساسيّة التي نخرج بها فيما يتعلّق بتاريخ تنصّر عرب الشّام هو ظهور أسقفيّة عربيّة منذ النّصف الثّاني من القرن الرّابع، وبالتّالي يمكن الحديث عن مسيحيّة عربيّة منظمة منذ هذه الفترة لكن لا يصحّ تعميمها على كلّ العرب بالشّام.

ومن ناحيّة أخرى يبدو أنّ موقف عرب جنوب فلسطين من النسّاك كان واحداً. فقد أفادتنا المصادر الكنيسيّة بخبر يتعلّق برئيس قبيلة أخرى يدعى زوكوموس(*)، وقد كان أحد عمّال الرّومان في عهد الامبراطور فالنس. ويذكر هذا الخبر أنّ زوكوموس تنصّر هو وقبيلته بعد أن «وهبه الله» ولداً بفضل دعاء أحد النسّاك[١٠٨].

تشير أغلب الدّراسات إلى وجود علاقة متينة بين الاسم اليوناني Zocomos والاسم العربي ضجعم جدّ قبيلة الضجاعمة من بني سليح. ونسبت المصادر العربيّة إلى الضّجاعمة ملكاً نصرانياً يدعى داود بن هبولة المعروف باللّثق وإليه ينسب دير داود بجهة مادبا. ويقول عنه ابن الكلبي في **نسبه الكبير**: «... وكره الدّماء والدّنيا والقتل وتعبّد في نصرانيّته»[١٠٩].

إنّ ما يمكن أن نخرج به استناداً إلى هذه الأخبار هو تنصّر قبيلة سليح في نهاية القرن الرّابع. وفي المصادر العربيّة ما يدعم هذا الرّأي. فالمسعودي في حديثه عن سليح ونسبها يقول: «ثمّ وردت سليح الشّام فغلبت على تنوخ، وتنصّرت فملّكتها الرّوم على العرب الذين بالشّام»[١١٠].

---

(١٠٧) المصادر اليونانيّة التي اهتمت بالموضوع وخاصّة: Sozomene, *Hist. eccl* لم تقل عن عرب ماويّة سوى أنّهم كانوا من «السارسان». انظر ما نقله السمعاني: Assémaini ds *Bibliotheca Orientalis (B.O)*, T. III, p. DXCVII عن المؤرّخين اليونان.والفصل الذي خصصته الباحثة نينا بيغوليفسكيا لـ«الملكة ماوية» في دراساتها: **العرب على حدود بيزنطة...** ص ٥٣ ـ ٦٠.

(*) ضجعم، حسب المصادر العربية.

(١٠٨) Assémani, *B.O*, T. III, p. DXCVII; Mgr. Duchesne, *ibid*, T. III, p. 572.

(١٠٩) ابن الكلبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٤٩.

(١١٠) المسعودي، **مروج الذّهب**، ج ٢ ص ١٢٠.

ويقول اليعقوبي في تاريخه: «تنصّر (...) من اليمن طيء ومذحج وبهراء وسليح وتنوخ وغسان ولخم»[١١١]. وبقوا على نصرانيّتهم زمن الفتح الإسلامي حسب ما أورده البلاذري[١١٢]. ولئن بات من الواضح دخول قبيلة سليح في المسيحيّة فإنّه لم تتوفّر لدينا أي معلومات عن تنظيم مسيحيّتهم وطبيعتها.

وقبل أن نغادر القرن الرّابع لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المسيحيّة العربيّة بالشّام لم تكن مُهمّشة في تلك الفترة. وقد كان لأساقفة العرب حضُور ملموس على الصّعيد الدّيني إذ نجدهم من بين الأساقفة الموقّعين على قرارات المجامع الدّينيّة التي انعقدت في القرن الرّابع. ومن أولئك الأساقفة، الأسقف برخيوس Barochius الحاضر في مجمع سلوقية Séleucie سنة ٣٥٩ ميلادية[١١٣]، وثيوتيم Théotime الحاضر في مجمع أنطاكية سنة ٣٦٣ م[١١٤].

تواصل تنصّر القبائل العربيّة خلال القرن الخامس بالأشكال السّابقة نفسها، لكنّ القبائل المتنصّرة هذه المرّة تنظّمت بكيفيّة مُتميّزة، الأمر الذي أدّى إلى إطلاق لفظة Parembolae أي «محلّة» أو «مخيّمات» على مراكز تجمّعها تحت سلطة الأساقفة. ومن بين المراكز التي احتفظت بذكرها المصادر التاريخيّة، مركز في شرق القدس وآخر في جهة دمشق وثالث في جهة بعلبك بفينيقيا الثانية. ولا يعرف شيء كثير عن المركز النّصراني العربي بجهة دمشق سوى أنّ أسقفه كان من ضمن الحاضرين في مجمع خلقيدونية (سنة ٤٥١ م) وكان يُمضي باسم أسقف العرب[١١٥]. أما المركز المسيحي العربي الثاني فقد تأسّس في منطقة فينيقيا الثانية حول مدينة بعلبك، واشتهر بأسقفه اسطاث Eustathe الذي حضر مجمع خلقيدونية. ويرجّح الأب فلهي Vailhé أصل ظهور هذه المحلّة إلى تنصّر عدد كبير من العرب في بداية القرن الخامس على يد نونوس Nonnos أسقف بعلبك[١١٦]. ويتبيّن مما ذكره البلاذري عن صلح أبي عبيدة بن الجرّاح لأهل بعلبك المسيحيين عرباً وغير عرب استمرار وجود هذه المحلة إلى عهد الفتوحات الإسلاميّة[١١٧].

وتتوفّر حول المركز الثالث معلومات كثيرة ودقيقة. فتاريخ ظهوره يرتبط بشيخ يُدعى أسباباط[١١٨] Aspebet قدم من العراق مع قبيلته، فارّاً من اضطهاد يزدجرد الأوّل ملك

---

(١١١) اليعقوبي، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٢٩٨.

(١١٢) البلاذري، **المصدر السّابق**، ص ١٩٧.

(١١٣) R. Devresse, *le patriarcat d'Antioche*, p. 212 كان مصدره: Epihane, *Haere*, LXXIII, 26.

(١١٤) R. Devresse, *ibid*, p. 213 كان مصدره: Socrate, *Hist. eccl*, T. III, p. 25.

(١١٥) Mgr Duchesne, *ibid*, T. 3, p. 573; R. Devresse, *ibid*, p. 215.

(١١٦) S. Vailhé. «Notes de géographie ecclésiastique» dans la revue: *Echos d'orient*, 4 (1900 - 1901), p. 11 - 14.

(١١٧) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٧٧.

(١١٨) أكّد لابور Labourt أنّ لفظة «أسباباط» ليست اسم علم وإنّما تعني «وظيفة فارسيّة» (Spahbedh) Labourt: *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 117. أردنا التنبيه إلى هذه المسألة لأنّ بعض الدّراسات تعتبر هذا الشيخ يوناني الأصل. وقد وضّح A. Christensen أنّ هذه اللّفظة تعني قائد الخيالة: *L'Iran sous les Sassanides*, p. 103.

الفرس[١١٩]. واستقرّ في بداية الأمر بإقليم العربيّة. وكان له ابن مصاب بالشّلل. تذكر رواية كيرليس[١٢٠] Cyrille أنّه شُفي على يد ناسك متزهّد يدعى أفتيموس Euthyme (٣٧٧ ـ ٤٧٣ م). وكان يعيش في خلوته Laure شرقي القدس بفلسطين. وكان لهذا الشّفاء الأثر الكبير في قبول أسباباط دعوة أفتيموس واعتناق المسيحيّة صُحبة ابنه وصهره وقوم كثيرين من أتباعه. وعلى إثر ذلك أطلق أفتيموس على أسباباط اسم بطرس Pierre ثمّ عيّنه أسقفاً على العرب الذين نصّرهم وخطّط لهم حدود مدينة صغيرة بالقرب من خلوته. وحوّل خيامهم إلى مساكن قارّة. وابْتنى لهم كنيسة[١٢١]. وتوالى الأساقفة على هذه المحلّة. فخلف بُطْرَسَ الأَسْقُفُ أكسلاوس Auxilaos الذي كان حاضراً في «مجمع اللّصوص»[١٢٢] Brigandage d'ephèse سنة ٤٤٩ م ووقّع باسم «أسقف السّاراسان المتّحدين»، ثمّ تلاه يوحنّا Jean الذي حضر مجمع خلقيدونية ووقّع باسم «أسقف السّاراسان» أو «أسقف المحلّة». وتواصل تعيين الأساقفة على هذه المحلّة في القرن السّادس وكان طرابون الثاني Térébon II آخر أسقف لها. وقد حضر في مجمع القدس الثاني سنة ٥٥٦ م[١٢٣]. وبعد ذلك تمّ القضاء على سكّان المحلّة بسبب غزوات العرب الوثنيّين المتتالية عليها[١٢٤].

كانت هذه نتائج تأثيرات النسّاك والرّهبان على العرب في جنوب بلاد الشام. أمّا العرب الموجودون في الشمال وخاصّة شمال سوريا فكانوا متعلّقين بالقديس شمعون Saint Siméon. ويبدو من روايات تيودروس Théodoret أنّهم تركوا عبادة الأوثان وأكل لحم الجمال. لكنّنا لا نجد أيّ إشارة عن تكوّن أسقفيّات خاصّة بهم مثل ما هو الحال بالنسبة لعرب الجنوب[١٢٥].

استعرضنا ببعض التفصيل نشأة المسيحيّة العربيّة والظّروف التي حفّت بها خلال القرنين الرّابع والخامس في بلاد الشّام. وهذا يقودنا إلى الخروج بعدّة استنتاجات:

أوّلاً: اعتناق قسم من عرب الشّام الدّيانة المسيحيّة منذ القرنين الرّابع والخامس بواسطة الرّهبان والنسّاك والمتزهّدين المتعبّدين في خلواتهم باستثناء حالة واحدة يعود تنصّر العرب فيها إلى جهود الكنيسة، أي جهود الأساقفة، وهي الحالة المتعلّقة بعرب فينيقيا الثانية بجهة بعلبك.

---

(١١٩) توفّي يزدجرد الأوّل سنة ٤٢٠ م.

(١٢٠) Cyrille de Scythopolis كيرليس السّيتوبوليسي، راهب معاصر للقديس أفتيموس Euthyme منصّر أسباباط وأتباعه من العرب. انظر: R. Genier, *Vie de Saint Euthyme le grand*؛ وبيغوليفسكيا، **المرجع نفسه**، ص ٦١ ـ ٧٠.

(١٢١) R. Génier, *ibid,* p 79 - 100.

(١٢٢) سُمّي هكذا لما دار فيه من الأساليب التعسّفية والتصرّفات «غير القانونيّة». وقد اعتمدت هذه الترجمة لذلك المجمع بعد استشارة الأب والباحث البير أبونا عندما التقيت به في ديره ببغداد في تموز/جويليه ١٩٩١، علماً بأنّ الترجمة المتداولة عند البعض هي «ملصة أفسس».

(١٢٣) عن كلّ هؤلاء الأساقفة انظر: Assèmani, *B.O.* T. III, p. DXCVII-DXCVIII; R. Devresse, *ibid,* p. 2.

(١٢٤) أخطر هذه الغزوات هي التي قام بها الملك الكندي، الحارث بن عمرو سنة ٤٩٧ والمنذر الثالث ملك الحيرة، انظر R. Génier, *ibid,* p. 95 - 100 وبيغوليفسكيا، **المرجع السابق**، ص ١٠٢.

(١٢٥) H. Charles, *le christianisme des arabes nomades,* p. 36 - 38; R. Devresse, *ibid,* p. 247 كان مصدرهما: Théodoret, *Hist. religiosa,* XXVI, 13 - 19 (P.G. LXXXII, 1476 - 1477).

ثانياً: تأسيس أسقفيات عربية عديدة منذ القرن الرّابع ـ الخامس، إلاّ أنّها بقيت مُشتتة ومنعزلة عن بعضها البعض.

ثالثاً: المسيحيّة العربيّة التي نشأت بالشّام إلى حدود ذلك التاريخ هي أساساً المسيحيّة الأرثوذكسيّة.

ب ـ نشأة المسيحية العربية اليعقوبية والملكانية في الشّام وتطوّرهما من القرن السّادس الميلادي إلى مجيء الإسلام:

أصبحت المسيحيّة الشرقيّة، منذ القرن الخامس منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى: الملكانيون واليّعاقبة والنّساطرة. وانتظمت كلّ فرقة في كنيسة منشقّة عن الأُخريين. وغرضنا في هذا البحث هو تتبّع تأثّر العرب بهذه الفرق الثلاث وفقاً لنشاط كلّ منها ودورها في تنصيرهم وتنظيم مسيحيّتهم. ونظراً إلى أهميّة دور اليعاقبة بين عرب الشّام ودور النّساطرة بين عرب العراق، فإنّنا سنركّز في دراستنا لتاريخ المسيحيّة العربيّة في الشّام وعلاقتها بهذه الفرق على اليعاقبة إضافة إلى الملكانيين طبعاً.

ـ نشاة المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة في الشّام وتطوّرها:

تمثّل المصادر اليعقوبيّة اعتمادنا الأساسي في دراسة تاريخ الكنيسة اليعقوبيّة والعرب بقدر ما لهم من صلة بها. يتبيّن من هذه المصادر أنّ مذهب الطبيعة الواحدة انتشر في الشّام منذ القرن السّادس(١٢٦)، فكان المناخ مناسباً لتأثّر العرب بالعقيدة اليعقوبيّة. وقد عثرنا في المصادر على قبائل ثبت لدينا اتّباعها العقيدة اليعقوبيّة. وتوفّرت لنا عنها معلومات تتعلّق بأساقفتها وسمحت لنا بتتبّع تطوّر مسيحيّتها قبل الإسلام وبعده. وهذه القبائل هي تنوخ وغسان.

كانت تنوخ، كما سبق أن ذكرنا، من ضمن عرب سوريا منذ القرن الثالث. وقد ثبتت نصرانيتها عند الكتبة العرب والسّريان، من ذلك قول اليعقوبي: تنصّر (...) من اليمن طيء ومذحج وبهراء وسليح وتنوخ وغسّان ولخم(١٢٧). ولئن كان في شهادة اليعقوبي بعض الغموض إذ يمكن الخلط بين تنوخ العراق وتنوخ الشّام فإنّ ابن حوقل يُزيلُ هذا الغموض لمّا قال: «فنزلوا (أي العرب) على خفارة فارس والرّوم حتّى أن بعضهم تنصّر ودان بدين النصرانية مع الرّوم مثل تغلب من ربيعة بأرض الجزيرة وغسّان وبهراء وتنوخ من اليمن بأرض الشّام»(١٢٨). ويؤكّد مُؤرّخو الكنيسة اليعقوبيّة أنّ تنوخ كانت من أتباعها. وقد استمددنا هذه الحجّة من أخبار ميخائيل الكبير(١٢٩). وتتوفّر عن تاريخ اليعقوبيّة بين الغساسنة والعرب الخاضعين لهم في إقليم العربيّة وفلسطين الثالثة تفاصيل جمّة. لكن قبل الخوض في هذه التفاصيل لا بدّ من طرح السّؤال التالي: متى تنصّرت

(١٢٦) John of Epheses, *The Lives of the Eastern Saints,* trad et edt: E.W. Brooks, ds. *P.O.*T. XVIII, p. 620 - 622; E. Honigman, *ibid,* p. 124, 130 - 136, 157.

(١٢٧) اليعقوبي، تاريخ، ج ١، ص ٢٩٨.

(١٢٨) ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ص ١٩.

(١٢٩) Michel le Syrien, *Chronique,* T. III, p. 3.

غسّان؟ هل كان أوّل اتصال لها بالمسيحيّة مع اليعاقبة؟ أم أنّ الأمر يعود إلى تاريخ سابق؟

لم يُقدّم الباحثون الذين حاولوا إثبات تنصّر غسّان قبل الحملة اليعقوبيّة في القرن السّادس شواهد ثابتة ومباشرة عن تنصرّهم، وإنّما حاولوا تأكيد نصرانية غسان عن طريق إثبات انتشار المسيحيّة في منطقة نفوذهم من خلال الأسقفيات والكنائس التي تهمّ كلّ سكان الجهة. كما يجدر التنبيه إلى الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء الباحثون كاعتبارهم تنصّر الملكة ماوية في القرن الرّابع دليلاً على انتشار المسيحيّة بين الغساسنة منذ ذلك القرن، وذلك نتيجة لخلطهم بين ماوية والملكة مارية الغسّانية. بينما هما شخصيّتان مختلفتان(١٣٠).

إنّ النّتيجة المنطقية لهذا الوضع أنّنا لا نستطيع تأكيد نصرانيّة غسّان منذ القرن الرّابع. ومن المؤسف أنّ التاريخ لم يحفظ شيئاً عن مسيحيّة غسّان قبل الحملة اليعقوبيّة في القرن السّادس. لذلك تبقى النّتائج التي توصّل إليها بعض الباحثين محتوية على نصيب من الفرضيات. وهكذا فإنّ المعلومات المتأكدة عن تنصّر الغساسنة والتي سنعتمدها تعود إلى القرن السّادس. وقد استخلصنا هذه المعلومات من الأحداث التي عرفتها الكنيسة اليعقوبيّة منذ ذلك القرن.

كان الغساسنة حسب المصادر العربيّة يعبدون صنم مناة(١٣١). ويتضح من رواية الطّبري أنّ الملك الغساني الحارث بن أبي شمر الملقب بالأعرج (حكم فيما بين ٥٢٩ و ٥٦٩ م) كان قد أهدى سيفيه «مخدما» و «سوبا» لبيت الصنّم وهو بيت مناة بالمشلل أو بقديد على ساحل البحر الأحمر بين المدينة ومكّة(١٣٢). ولم تكن الوثنية الدّيانة الوحيدة المنتشرة بين الغساسنة بل تهوّد قوم منهم(١٣٣).

إنّ طريقة اتّصال العرب بالمسيحيّة في القرن السّادس لم تتغيّر حسب المرويات السّريانية. فقد كان اعتناق الغساسنة للعقيدة اليعقوبيّة نتيجة لتأثّرهم بسلوك بعض الرّهبان اليعاقبة. وفي هذا المجال فإنّ أخبار يوحنّا الإفسسي عن علاقة الملك الغسّاني الحارث الخامس (ابن جبلة) بالرّاهب يعقوب البردعي تحتل مكانة خاصّة. فقد كان يعقوب راهباً متعبّداً بديره في منطقة الرّها ووصلت أخباره وانتشرت بين الغساسنة. ولمّا حلّ وباء بمنطقتهم بادر الحارث بن جبلة بالاتصال به لينقذهم من هذا الخطر بشفاعته.

وما يلفت الانتباه عند قراءة أحداث اللّقاء بين يعقوب والحارث بن جبلة، ذكر راهب قدم من جبل سيناء إلى بني غسان وحصل أن قبض عليه جنود الحارث وحبسوه. وقد طلب يعقوب من

---

(١٣٠) انظر عن هذه الأخطاء دراسة لويس شيخو: **المرجع المذكور**، ص ٣٠ ـ ٣٩. وكذلك ردّه على مقالة كاتب بغدادي اتهمه فيها بالتّعصب للنّصارى، في مجلّة **المشرق** ١٠ (١٩٠٧)، ص ٥١٩ ـ ٥٢٥ و ٥٥٤ ـ ٥٥٩؛ E. Rabbat, *L'Orient chrètien à la veille de l'Islam,* p. 190. ربما يعود موقف ربّاط من نصرانيّة غسّان إلى اعتماده دراسة شيخو.

(١٣١) ابن الكلبي، **الأصنام**، ص ١٤؛ الأزرقي، **تاريخ مكة**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥؛ ياقوت، **معجم البلدان**، مادّة «مناة»، ج ٥، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٣٢) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ١١٢؛ الطبري، **تفسير**، ج ٢٧، ص ٣٥.

(١٣٣) اليعقوبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٢٩٨؛ المقدسي، **كتاب البدء والتاريخ**، ج ٤، ص ٣١.

الحارث أن يطلق سراحه[١٣٤]. وهذه الأخبار تثير عدّة ملاحظات:

أوّلاً: إنّ مُبادرة الملك الغسّاني وأتباعه بلقاء يعقوب لم تكن وليدة تأثرهم بآرائه الدّينيّة وفلسفته بل بمعجزاته في التداوي والقضاء على البلايا.

ثانياً: إنّ هذه الحادثة تجعلنا نُفكّر في احتمال وجود حملات تبشيريّة تنطلق من مصر نحو الشّام.

من الواضح أنّ هذا اللّقاء أثمر اعتناق الحارث بن جبلة العقيدة اليعقوبيّة. وقد عمل على نشرها بين أبناء قومه وبين العرب الخاضعين له في منطقة إقليم العربيّة وفلسطين الثالثة. ولا أدلّ على ذلك من مطالبة الحارث وفريق من الآباء اليعاقبة، سنة ٥٤٣ م، الملكة تيودرا Théodora، زوجة الامبراطور يستنيانوس الأوّل، بأن تأذن بتنصيب أسقفين يعقوبيين، اختارهما بطريرك الإسكندريّة، ثيودوسيوس Théodose، في مقاطعات سوريا وإقليم العربية وفلسطين الثالثة التي لم يكن فيها يومئذٍ عدد كافٍ من الأساقفة اليعاقبة بسبب الاضطهادات. وهذان الأسقفان هما يعقوب البردعي وثيودورس Théodore (ت ٥٧٢ م).

عيّن يعقوب أسقفاً للرّها وخوّلت له السلطة على سوريا بينما سيم ثيودورس أسقفاً لبُصرى مع تمتّعه بسلطة قضائية على مُقاطعة العربية وبادية الشّام وفلسطين عدا القدس. لكنّ مقرّه الأساسي كان «مُخيّم» ملك الغساسنة الذين كان ينتقل معهم. فهو في حقيقة الأمر أسقف مُتجوّل. وقد ورد اسمه في القائمات الأسقفيّة كالتالي: «أسقف العرب أو القبائل»[١٣٥] Evêque des Arabes ou des Tribus.

وهكذا فقد تأسّست منذ سنة ٥٤٣ م أسقفيّة عربيّة يعقوبيّة أطلق عليها اسم «أسقفيّة غسّان». لكن لا يمكننا إنكار دخول قبائل أخرى في المسيحيّة اليعقوبيّة. فثيودورس لم يكن أسقفاً على غسّان فقط بل وعلى مجموعة قبائل أيضاً، ومن المؤسف أنّنا لا نملك معلومات دقيقة عن أسمائها.

وتشهد كلّ المصادر اليعقوبيّة أنّ الغساسنة أصبحوا ينفرون كلّ النّفور من المسيحيين الملكانيين، حتّى أنّهم لم يكونوا يرضون أن يشاركوهم أكل الخبز[١٣٦].

كيف يتاح لنا فهم ميل الغساسنة إلى المذهب اليعقوبي دون المذهب الملكاني؟ لا مناص هنا من الإشارة إلى رأي المؤرّخة بيغوليفسكيا في هذه الظاهرة إذ تقول: «ولقد اجتذب الغساسنة إلى اليعقوبيّة نزعتها الإنفصاليّة، ومناوءتها المعروفة للدّيانة الرسمية للدولة، هذا بالإضافة إلى استقلالها عن سلطة الحكومة المركزيّة»[١٣٧].

---

(١٣٤) John of Epheses, *ibid, P.O.* T.XIX, p. 232 - 234.

(١٣٥) John of Epheses, *ibid, P.O.* T.XVIII, p. 153 - 154, 238; Michel le Syrien, *ibid*, T. 2, p. 245; Assémani, *B.O*, T, 2. p. 63 - 64: *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*. Traduits par M. Chabrot en 1933 (*Corpus Scriptorum Orientalium, Scriptores Syri*, serie Secunda, T. XXXVII), p. 100؛ نينا بيغوليفسكيا، المرجع نفسه، ص ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٩.

(١٣٦) Michel le Syrien, *ibid*, T. 2, p. 246.

(١٣٧) نينا بيغوليفسكيا، المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

وقد باءت بالفشل جميع المحاولات التي بذلها الملكانيون وخاصّة البطريرك الأنطاكي أفريم (٥٢٦ ـ ٥٤٥ م) لإقناع الحارث بن جبلة باعتناق عقيدتهم بعد أن أصبح يشكّل خطراً على الفرقة الملكانيّة بدفاعه عن اليعاقبة وحمايته لأديرتهم الواقعة في منطقة نفوذه والتشجيع على نشرها(١٣٨).

وبرز الحارث أيضاً في مناهضة عقيدة القائلين بثلاثة آلهة(١٣٩) (التثليث) Tritheisme، والمشاركة في محاولة القضاء عليها(١٤٠).

ولمّا توفّي الحارث (٥٦٩ م) كانت هذه المشاكل لا تزال قائمة. وقد بذل ابنه المنذر (٥٦٩ م ـ ٥٨٢ م) المجهودات عينها لإزالتها. ففي أوّل حكمه عُقد تحت رعايته الخاصّة مجمع كنائس نظر في عقيدة القائلين بالتثليث وحكم عليها بالهرطقة(١٤١). وتوّج المنذر نضاله في سبيل اليعقوبيّة بأن ناشد الامبراطور طيباريوس Tibère (٥٧٨ ـ ٥٨٢ م) بإعادة الصّلح إلى الكنائس وإطلاق الحرّية لكلّ نصراني لقضاء فروضه الدينيّة كيفما شاء وحيثما شاء. فكاتب الامبراطور في الأمر كلّ رجاله في مختلف المقاطعات وخاصّة غريغوريوس، بطريرك أنطاكية الملكاني (٥٧٠ ـ ٥٩٣ م). وقد قال ميخائيل الكبير في هذا الشّأن: «أفرغ المنذر كلّ الجهد في المساعدة لأنّه كان يعقوبياً بحتاً مثلهم. أمّا البطريرك غريغوريس فلم يرضَ بعقد الصّلح بل لم يسمح حتى بقراءة رسالة الملك(١٤٢).

يتبيّن بوضوح، من خلال كلّ هذه الأحداث، تغلغل اليعقوبيّة بين الغساسنة. وقد احتفظت المصادر الكنيسيّة بشهادة مميّزة عن مسيحيّة المنذر بن الحارث. وهي تتمثل فيما جاء بتوقيع أحد رؤساء الأديرة اليعقوبيّة في مقاطعة العربيّة(١٤٣)، وهو سرجيس رئيس دير عوقبثا، على الرّسالة التي أدانوا فيها القائلين بعقيدة التثليث: «أمضيت بدلاً من القسّ مار أوسطت نائبي وهو قسيس بيعة المنذر المجيد المحبّ للمسيح»(١٤٤). والحق أنّ ثبوت يعقوبيّة المنذر أو أبيه الحارث ليست في رأينا دليلاً مطلقاً على تأثر كلّ الغساسنة أو كلّ العائلة الغسّانية المالكة بها. وإن كان من الصّعب تقديم رأي جازم في هذا الصّدد بالنسبة لكامل القبيلة فإنّه بإمكاننا، على العكس من ذلك، تقديم حجج تثبت عدم اعتناق بعض إخوة المنذر تلك العقيدة، لقد عُثر على نقيشة سريانية، كتبت في جهة تدمر زمن الأسقفين يعقوب البردعي (ت ٥٧٨ م) وثيودورس جاء فيها دعاء «لمباركة أمير يُسمّى أبو

---

(١٣٨) Michel le Syrien, *ibid*, T. 2, p. 246 - 248; Jean D'Ephèse, *Hist eccl*, III, p. 3.

(١٣٩) انتشرت هذه العقيدة في سوريا زمن الحارث.

(١٤٠) ما زال أهم مصدر عن العقيدة القائلة بثلاثة آلهة: *Documenta ad origines monophysitarum....*, ds *C.S.O.S.S.* T. XXXVII, p. 213 et 87.

(١٤١) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, 286 - 290.

(١٤٢) *ibid*, T. II, p. 344.

(١٤٣) استمر وجود هذه المقاطعة بهذا الاسم إلى العهد البيزنطي إلا انّ حدودها تقلّصت منذ منتصف القرن الرّابع. انظر: R. Aigrain, *ibid*, p 1178 - 1183; R. Devresse, *ibid*, p. 208 - 220.

(١٤٤) Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, T. II, p. 709 - 714.

كرب[١٤٥] وإخوته المؤمنين». ويضيف نصّ النّقيشة دعاء لهداية إخوة المنذر «الضالين» إلى «العقيدة الصّحيحة»[١٤٦]. ويعني الضّلال عادة عند اليعاقبة العقيدة الملكانية[١٤٧].

ويتّضح من خلال الأحداث التي مرّت بها المملكة الغسّانية في أواخر حكم المنذر بن الحارث وقوع تطوّرات دينيّة عميقة أثّرت على مستقبل «أسقفية غسّان» اليعقوبيّة. فبعد انهزام البيزنطيّين أمام الفرس سن ٥٨٠ م، حُمّلت المسؤولية للمنذر، ونُفِيَ إلى صقلية سنة ٥٨١ م. وحاولوا إدخال ابنه النعمان (٥٨٢ ـ ٥٨٣ م) وكامل عائلته في المذهب الملكاني لإبعادهم عقائدياً عن بقية العرب. لكنّ محاولاتهم لم تُفْضِ إلى نتيجة إيجابيّة إذ رفض النُعمان طلبهم متعلّلاً بقوله: «قبائل العرب جمعاء هم يعاقبة فإذا شعروا بمخالفتي إيّاهم في المعتقد قتلوني لا محالة»[١٤٨].

انقلبت الأوضاع بصفة فُجئية إثر نفي النعمان بن المنذر سنة ٥٨٤ م، فانقسمت مملكة الغساسنة إلى خمس عشرة فرقة ترك بعضها دياره وهاجر إلى العراق. وتشتّت البعض الآخر. وهو ما عبّر عنه ميخائيل الكبير بقوله: «ومنذ نفي النعمان (٥٨٤ م) اضمحلّت مملكة نصارى العرب بسبب خيانة البيزنطيين، وبدأت بدعة الخلقدونيّين تنمو وسطهم»[١٤٩].

لا شكّ إذن، وبشهادة أحد أكبر المُدافعين عن الكنيسة اليعقوبيّة، أنّ الملكانيّة باتت تُزاحم اليعقوبيّة وتبحث لها عن مكان وسط القبائل العربيّة منذ أواخر القرن السّادس.

وكانت آخر أخبار ملوك الغساسنة اليعاقبة تتعلّق بأمير يُدعى جفنة[١٥٠]، ذكر ميخائيل الكبير أنّه كان، سنة ٥٨٧ م، سيّد اليعاقبة وقد تمّ اختياره حكماً في ندوة انعقدت للنّظر في قضيّة تتعلّق بأصحاب الطّبيعة الواحدة السّوريين (اليعاقبة) والمصريين[١٥١].

لكن بعد هذا التاريخ غاب ذكر رؤساء غسان من المصادر السّريانية واليونانية، بينما بقيت المصادر العربيّة تذكر أسماء أمراء منهم. ولا تهمّنا هنا رواياتها عن حياة الغساسنة السّياسيّة بقدر ما يهمّنا ما ذكرته عن وضعيّة نصرانيّتهم وتطوّرها قُبيل مجيء الإسلام.

تحدّثت المصادر العربيّة عن نصرانيّة غسّان وعن استمرارها إلى مجيء الإسلام. لكنّها لم تشر إلى طبيعة عقيدتهم بوضوح. وفي هذا الصّدد نورد شهادة البلاذري على بقاء النّصرانيّة في غسّان زمن الفتوح. فقد ذكر في حديثه عن فتوح الشّام أنّ خالد بن الوليد لما أتى مرج راهط وأغار

(١٤٥) أبو كرب هو أحد ألقاب المنذر بن الحارث. انظر قائمة أمراء الغساسنة، ص ٢٠.

(١٤٦) ورد نصّ النّقيشة في: Wright, *ibid*, p. 468.

(١٤٧) هذه الملاحظة ليست استنتاجاً خاصاً بل أوردها أهل الاختصاص في التاريخ الكنسي مثال: R. Aigrain, *ibid*, p. 1216; H. Charles, *ibid*, p. 66.

(١٤٨) هكذا أورد ميخائيل الكبير جواب النعمان في تاريخه، ج ٢، ص ٣٥٠.

(١٤٩) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 351.

(١٥٠) نلاحظ أننا لم نجد اسم هذا الملك في قائمة ملوك الغساسنة التي وضعها الدّارسون لا سيّما قائمة نولدكه في: «أمراء غسّان من آل جفنة». فلا نشك أنه من ضمن الأمراء الغساسنة الذين ظهروا بعد انهيار مملكتهم وانقسامهم على أنفسهم إذ لا نستطيع نفي احتمال وجود أكثر من أمير غسّاني، بعضهم يعاصر بعضاً ويدّعي الرّئاسة لنفسه.

(١٥١) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 367 - 368.

على غسّان وجدهم يحتفلون بفصحهم[١٥٢]. كما أشارت العديد من المصادر إلى نصرانيّة آخر أمراء الغساسنة، جبلة بن الأيهم[١٥٣]. وفي شعر النّابغة الذّبياني (ت ٦٠٢ م) دلائل أخرى على ذلك. قال في قصيد يمدح فيه ملوك غسّان:

مَحَلَّتُهُـــمْ[١٥٤] ذَاتُ الإِلَـــهِ وَدِينُهُـــمْ ... قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ العَوَاقِبِ[١٥٥]

وفي مدح جبلة بن الأيهم يقول حسّان بن ثابت:

ذَاكَ مَغْنَـــى لآلِ جَفْنَـــةَ فِـــي الـــدَّيْـــرِ وَحَـــقٌّ تَصَـــرُّفُ الأَزْمَـــانِ

صَلَـــوَاتُ المَسِيـــحِ فِـــي ذَلِـــكَ الـــدَّيْـــرِ دُعَـــاءُ القِسِّيـــسِ وَالـــرُّهْبَـــانِ[١٥٦]

إلاّ أنّ انتماء هذا الشعر إلى العصر الجاهلي يحملنا على الشكّ فيما يرويه عن نصرانيّة غسّان أو على التريّث ولو مؤقّتاً في تصديقه حتّى نجد دليلاً آخر مقنعاً.

ذلك هو مآل أسقفيّة غسّان اليعقوبيّة التي نشأت في أواخر النّصف الأوّل من القرن السّادس (٥٤٣ م) والتي كانت مرحلة تأسيسيّة حاسمة في تاريخ نشأة المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة. ولا مناص لنا من تسجيل أنّها كادت تكون نقطة انطلاق لمرحلة ثانية ربّما كانت ستؤدّي إلى اتحاد كلّ القبائل العربيّة اليعقوبيّة وانصهارها في كنيسة مستقلّة. على أنّ هذا لم يحصل بسبب الأخطار الخارجيّة المتأتّية من البيزنطيين والكنيسة الملكانيّة. فقد كان البيزنطيون والملكانيون السّبب الرّئيسي في القضاء على الملوك الغساسنة حُمَاةِ اليعقوبيّة وفي تشتيت القبائل اليعقوبيّة.

لا بدّ من الإقرار بأنّ القطيعة قد حصلت بين القبائل اليعقوبيّة بالشّام منذ نهاية القرن السّادس ولم تجرِ محاولة ثانية لتوحيدها حتّى مجيء الإسلام. ومن الملاحظ أن تشتّت العرب اليعاقبة وضعفهم كانا لفائدة الكنيسة الملكانيّة في نهاية القرن السّادس.

ـ نشأة المسيحيّة العربيّة الملكانيّة[١٥٧] في الشّام وتطوّرها حتى ظهور الإسلام:

تبيّن قراءة تاريخ الكنيسة الملكانيّة أنّها كانت في القرن السّادس تُسيطر على جهات شمال دمشق وحمص وقنسرين وبُصرى والرّصافة وتدمر[١٥٨]. وبالتّالي فإنّ الحضور المسيحي

---

(١٥٢) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٥٤.

(١٥٣) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٣، ص ٢٤٦. ليس ابن الأثير وحده الذي أثبت نصرانية جبلة بن الأيهم بل ذكرت ذلك العديد من المصادر العربيّة خاصّة كتب السّير ولم نشأ التعرّض لها الآن لأننا سنوردها خلال دراستنا لعلاقة نصارى غسّان بالإسلام والمسلمين.

(١٥٤) يُقصد بالمحلّة: بيت المقدس. ويروي «مجلّتهم» أي كتابهم الإنجيل كما ورد هذا البيت في مجلة **المشرق** (١٩٠٤) ص ٦٢٠.

(١٥٥) **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق كريم البستاني، ص ١٦.

(١٥٦) وردت هذه الأبيات في كتاب **الأغاني**، ج ١٥، ص ١٢١. نلاحظ أن الأبيات ذاتها وردت في **ديوان حسّان بن ثابت**، تحقيق البرقوقي، ص ٤٦٨. لكن نجد كلمة «الدّهر» بدل «الدّير» بالرّغم من أن المعنى العام للبيتين يشير إلى الاحتفال بعيد الفصح عند الغساسنة.

(١٥٧) بيّنا مفهوم هذه العقيدة في: C. Karalevskij, *ibid*, T. III, p. 587.

(١٥٨) في حديثنا عن الأسقفيّات اليعقوبية أشرنا إلى وجود أساقفة يعاقبة في كل من تدمر والرصافة وبصرى. =

الملكاني لم يكن مفقوداً بجهات سُكنى العرب، لكنّ المعلومات عن نشاط الكنيسة أو الرّهبان الملكانيين بينهم، نادرة. إلاّ أنّ الإشارات القليلة التي عثرنا عليها كانت هامّة ونستطيع من خلالها الخروج ببعض النتائج.

نُذكّر بأنّه بعد تفكّك مملكة الغساسنة قام الملكانيون بمحاولات لإدخال العرب اليعاقبة في عقيدتهم. وكان غريغوريوس الأوّل Grégorie I (ت ٥٩٣ م)، بطريرك أنطاكية الملكاني، عنصراً نشيطاً في هذا المجال. ويؤكّد التاريخ الكنسي أنّه قام بحملة تنصير كبيرة في قلب صحراء الشّام ونجح في إدخال قبائل عربيّة يعقوبيّة في المسيحيّة الملكانيّة(١٥٩).

إنّ هذا الخبر لا يفيدنا بدقّة عن مدى انتشار الملكانيّة بين العرب بالشّام وعن أسماء القبائل الّتي اتبعتها. لكنّ الآثار التاريخيّة أسعفتنا بنقيشة احتوت على معلومات قيمة جدّاً تهمّ المسيحيّة العربيّة الملكانيّة في القرن السّادس. وقد عُثر على هذه النّقيشة في مدينة حرّان مكتوبة بالخطّ اليوناني والعربي على باب كنيسة القديس يوحنّا المعمدان. جاء فيها ذكر مشهد أقيم تذكاراً لهذا القديس على يد أحد رؤساء القبائل العربيّة المدعو سرحيل في تاريخ ٥٦٧ ـ ٥٦٨ م. ويشهد المتن العربي بتشييد الرّقيم بالصورة الآتية: «أنل سرحيل بن ظلمو بنيت ذا المرطويل سنة ٤٢٣»(١٦٠).

إنّ نصّ النّقيشة لم يقل صراحة إنّ هذا الملك ملكاني. لكنّ وجود الكتابة اليونانيّة إلى جانب الكتابة العربيّة هو الذي جعلنا نتأكّد من اتّباعه هذه العقيدة. ولا يخفى أن لغة الملكانيّين الطّقوسيّة هي اليونانيّة بينما لغة اليعاقبة بصفة عامّة هي السّريانية(١٦١).

استعرضنا بعض الملامح عن علاقة العرب بالمسيحيّة الملكانيّة وقد أردنا بذلك إثبات وجودها إذ هناك من الباحثين من يُنكر وجود أيّ طائفة عربيّة ملكانيّة (أُرثوذكسيّة)(١٦٢). ونحن لا ندّعي أنّنا ألممنا بكلّ ما يتعلّق بالعرب الملكانيّين في الشّام وذلك بسبب صمت المصادر، على أنّنا أوردنا ما يُثبت على الأقلّ أنّ المسيحيّة الملكانيّة العربيّة كانت موجودة وكانت أقرب عهد إلى الإسلام من المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة.

ونعود في خاتمة هذا العنصر في البحث لنتساءل هل كانت اليعقوبيّة والملكانيّة المعتقَدَين المسيحيّيْن الوَحيدَين المنتشِرَيْن بين عرب الشّام قبل الإسلام أم أنّهم عرفوا معتقدات أخرى؟

إنّ أغلب الذين درسوا مسيحيّة قبائل الشّام لم يتّفقوا على موقفٍ واحدٍ من هذه المسألة. وهو دليل في حدّ ذاته على عدم وضوح طبيعة مسيحيّة بعض القبائل. لقد اعتبر بعض المؤرّخين أنّ أغلب إن لم نقل كلّ عرب الشّام من اليعاقبة. ويستعمل للدّلالة على صحّة رأيه حجّة انتشارهم في نطاق

= لكن هذا لا يمنع من تواجد أساقفة آخرين ينتمون لكنيسة مخالفة.

(١٥٩) E. Honigman, *ibid*, p. 244; C. Karalevskij, *ibid*, p. 590 نلاحظ أن هاتين الدراستين اعتمدتا على المصدر ذاته وهو: Evagre, *Histoire ecclésiastique*.

(١٦٠) وهي النقيشة التي وسمت بـ: Waddington 2464 انظر أيضاً: R. Dussaud, *Topographie de la Syrie antique et mediévale*, p. 375.

(١٦١) انظر عن هذا الموضوع: C. Karalevskij, *ibid*, p. 588.

(١٦٢) نقصد مثلاً لامانس.

نفوذ الكنيسة اليعقوبيّة[١٦٣]. بينما كان البعض الآخر أكثر احترازاً، فجعل بعض تلك القبائل يعقوبيّاً والبعض الآخر ملكانياً دون أن يُحدّد أسماء القبائل التي تنتمي لهذا المذهب أو ذاك[١٦٤]. لذلك ارتأينا أن نضع القبائل التي لم تتوضّح لنا طبيعة مسيحيّتها ولم نستطع التأكّد من معتقداتها في عنصر خاصّ بعنوان «القبائل المتنصّرة». ونحن نُقرّ بأنّنا لم نختر هذا التصنيف للنّصارى العرب بقدر ما فرض نفسه علينا.

ج - قبائل أخرى مُتنصّرة في الشّام:

من الطّبيعي أمام غياب المقياس العقائدي في تصنيف هذه القبائل المُتنصّرة، أن نعتمد على مقياس ثانٍ. ولم نجد في هذا الشّأن أفضل من المقياس الجغرافي. لذلك سوف نتدرّج في دراسة نصرانيّة هذه القبائل من الشمال نحو الجنوب أي في اتجاه الجزيرة العربيّة، إذ لا نستبعد أن يكون لهذا العامل دوره في تفسير طبيعة العلاقة التي ستظهر بين نصارى العرب والمسلمين فيما بعد.

لقد أثبتت المصادر العربيّة تنصّر قبيلة بهراء التي كانت تترحّل بين جهات حمص وتدمر وخناصرة، من ذلك قول اليعقوبي: «وأمّا من تنصّر من أحياء العرب فقوم من قريش ومن اليمن طيء وبهراء...»[١٦٥]. وقال الإصطخري: «إنّ بعض العرب تنصّر ودان بدين الرّوم مثل تغلب بن ربيعة بأرض الجزيرة وغسّان وبهراء وتنوخ من اليمن بأرض الشّام»[١٦٦]. وتفيد بعض الدّراسات الحديثة أن تنصّر البهرانيين كان قريب عهد من الإسلام (أواخر القرن السّادس)[١٦٧].

هكذا نستطيع التأكّد من تنصّر بهراء. لكن كلّ هذه الأخبار لا تفيدنا بشيء عن مدى انتشار النّصرانيّة بين البهرانيّين وعن طبيعتها وخصوصيّاتها. وبالإضافة إلى بهراء توجد قبائل أخرى تؤكّد الأخبار العربيّة اتباعها دين المسيحيّة، من أهمّها قبيلة كلب. وللتذكير فإنّ فروع هذه القبيلة كانت منتشرة في السّهول والمراعي الواقعة بين تدمر ودومة الجندل والفرات. وعند الكتبة العرب ملاحظات عديدة عن مسيحيّتها، من ذلك شهادة ابن الكلبي الذي لا يخصّ بالنّصرانيّة في **نسبه الكبير**، سوى بعض بطون كلب كبني مدَرَة من بني عامر المذمم بن عوف بن عامر الأكبر بن حارثة[١٦٨]. وفي هذا النّطاق نُلفت الانتباه إلى الخلط الذي وقع فيه لويس شيخو حين اعتبر بني مدرة هم أهل المدر أي أهل البادية لا بطناً من بطون كلب[١٦٩].

وتحتوي **أخبار** ابن خلدون على دلائل عن نصرانيّة كلب إذ قال: «فكانت لكلب دومة الجندل وتبوك. ودخلوا في دين النّصرانيّة»[١٧٠]. كما أشار البلاذري إلى تنصّر الذين يسكنون بخناصرة

---

(١٦٣) من بين هؤلاء مثلاً: Trimingham, *ibid*, p. 120 et ST.

(١٦٤) انظر مثلاً: T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Cristianisme*, p. 37 - 38.

(١٦٥) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٩٨.

(١٦٦) الإصطخري **المصدر نفسه**، ص ١٤.

(١٦٧) *E.I*, T. I, p. 967.

(١٦٨) ابن الكلبي، **النسب الكبير**، ج ٢، ص ٣٦٣.

(١٦٩) لويس شيخو، **المرجع المذكور**، ص ١٠١. رجع شيخو في حديثه عن كلب إلى **المقتضب** لياقوت.

(١٧٠) ابن خلدون، **العبر**، ج ٢، ص ٥٧٢.

شمال سوريا وهم من بني كنانة[171] وقد تتبع المؤرّخون العرب أخبار أعيان بطون كلب ولم يهملوا ذكر النّصارى منهم مثل بحدل بن أنيف من كنانة والفرافصة بن زيد من بني ضمضم بن عدي بن جناب من كنانة أيضاً وأبي الزبّان وهو الأصبغ بن عمرو من بني ضمضم بن عدي بن جناب من كنانة وامرىء القيس بن عدي بن أوس من بني عُليم بن جناب وعثعث بن بشر بن هُبيرة من بطن الجوشن وشُبيل بن الجنبّار الشاعر والفارس من الجوشن أيضاً[172].

يبدو واضحاً أنّ أعداداً كبيرة من أشراف قبيلة كلب وخاصّة من بني كنانة ينتسبون إلى النّصرانية، ولا شكّ أنّ وجودَ هذه الأرستقراطيّة النصرانية العربيّة سيؤثّر على العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة فيما بعد. وهذا ما سنحاول تتبّعه بعد مجيء الإسلام.

ونكاد نُوقِنُ اعتماداً على هذه الأخبار، أنّ النصرانيّة كانت منتشرة في عدد هامّ من بطون كلب في بني كنانة وبني مدَرّة وبني الجوشن على حساب المعتقدات الوثنيّة[173]. ولعلّه يجوز لنا القول إنّ تنصرّهم حصل خلال القرن السّادس بما أنّ هجرتهم إلى الشّام وقعت في ذلك القرن.

وممّن يصحّ إرجاع تنصرّهم إلى القرن السادس أيضاً من بين القبائل التي أجمع كتبة العرب على تنصرّها نذكر إيّاد بن نزار. فقد قال البكري في **مُعجمه**: «ودانت إيّاد لغسان وتنصّروا»[174]. ويُضيف ابن دريد: «وإيّاد قوم قدم خروجهم من اليمن فصاروا إلى السّواد، فألحّت عليهم الفرس في الغارة فدخلوا الروم فتنصّروا»[175].

هذا شأن المسيحيّة بالنسبة للقبائل المنتشرة في شمال بادية الشام. أمّا البطون العربيّة التي كانت مُتواجدة في منطقة شرق البحر الميّت بجهة البلقاء بفلسطين الثالثة فإنّ نصرانيّتها تستدعي إبداء بعض الملاحظات.

نُذكّر أوّلاً بأنّ البطون التي كانت تسكن في تلك المنطقة هي من بني لخم وبني عُذرة وبلي وعاملة وجُذام.

وقد تميّزت منطقة فلسطين الثالثة منذ القرون الميلاديّة الأولى بكثافة البدع. فبتراء كانت مشهورة كمركز نفي لأصحاب البدع أكثر منها مركزاً دينيّاً. وانتشرت منذ القرن الرّابع بمنطقة مآب وعلى ضفاف نهر أرنون فرقة الألكسائيين Elcésaïtes أو Elkasaïtes. وهي من الفرق المسيحيّة اليهوديّة. والملاحظ أنّ المنتمين إلى هذه الفرقة يمارسون الختان ويحافظون على حرمة السّبت وعلى سائر أحكام الشريعة الموسويّة. ومن أهمّ تعاليمهم الاغتسال وذلك في النّهر أو في البئر

---

(171) البلاذري، **الفتوح**، ص ٢٠٣.

(172) ابن الكلبي، **نسب معدّ واليمن الكبير**، ج ٢، ص ٣١٨ ـ ٣١٩، ٣٧١؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ١١ ـ ١٢؛ ابن حزم، **المصدر السّابق**، ج ٢، ص ٤٥٦؛ ابن الأثير، **اللباب في تهذيب الأنساب**، ج ٢، ص ١٢٨.

(173) جاء في روايات ابن الكلبي وابن هشام أنّ بعض بطون كلب كانت تتعبّد الصنم «ودّ»: ابن الكلبي، **الأصنام**، ص ٥؛ ابن هشام، **سيرة الرّسول**، ج ١، ص ٧٤، ٨٠.

(174) البكري، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٧٥.

(175) ابن دريد، **الاشتقاق**، ص ١٦٩.

لغسل الأدران من الأجسام وتطهيرها. ويعتبر الغسل من أهمّ أركان مذهبهم. كما أنّ للخبز والملح أهميّة خاصّة في هذا المذهب إذ يتمثّل العهد عندهم بالملح والخبز ويقسمون بهما الأيمان.

وظهرت في قرية قريبة من مدينة عمّان فرقة أخرى تدعى بالوالزيّين Les Valésiens وهم يمارسون أيضاً الختان لكنّهم لا يعترفون بالشريعة والأنبياء. واشتهرت أيضاً فرقة الفطائريّين Les Collyridiens، وقد عبد أصحابها مريم إلهةً. وكانوا يتقرّبون إليها بنوع خاصّ من القرابين يتمثّل في أقراص من العجين أو فطائر، لذلك عُرفوا بهذا الاسم. ويلاحظ القديس إبيفانوس Epiphanus أنّ النّساء كنّ يلعبن دوراً أساسيّاً في هذه الفرقة. وهنّ اللآتي يتقرّبن لمريم بالفطائر Les Collyridiennes. وقد أطلق على أتباع هذه الفرقة اسم «المرياميين» أيضاً لأنّهم كانوا يقولون «إنّ المسيح وأمّه إلهان من دون الله»(١٧٦).

لا شكّ أنّ هذه البدع كان لها تأثيرها على سكّان منطقة فلسطين الثالثة ولا سيّما القبائل العربيّة. ونحن في الواقع ليس لدينا ما يثبت بوضوح انتماءها إلى إحدى هذه الفرق. لكنّ احتمال تأثرها بها يبقى مطروحاً. ومن القبائل التي تأثّرت بالنّصرانيّة في هذه المناطق نؤكّد على بني عذرة الذين شهد الشاعر جعفر بن سراقة على تنصّرهم وبروز رجال دين بين صفوفهم إذ قال:

نَحْـنُ مَنَعْنَـا ذَا القُـرَى مِـنْ عَـدُوِّنَـا	وَعُـذْرَةَ إِذْ نَلْقَـى يَهُـوداً وَيَعْشَـرَا
مَنَعْنَـاهُ مِـنْ عُلْيَـا مَعَـدٍ وَأَنْتُـمُ	سَفَـاسِيـفُ رَوْحٍ بَيْـنَ قُـرْحَ وَخَيْبَـرَا
قَـرِيقَـانِ رُهْبَـانٌ بِـأَسْفَـلِ ذِي القُـرَى	وَبِـالشَّـامِ عَـرَّافُـونَ فِيمَـنْ تَنَصَّـرَا(١٧٧)

كما صرّحت المصادر بتنصّر بني جذام الذين كانوا يُسيطرون على مدينة أذرح القريبة من بتراء وعلى مدينة معان وعمّان. فقد قال صاحب **السيرة الحلبيّة** عن تنصّرها: «من قبائل العرب المتنصّرة بكر ولخم وجذام»(١٧٨). ونكاد نوقن أنّ المسيحيّة أثّرت في بطون جذام السّاكنة بالبلقاء وذلك لوجود بطون تحمل أسماء مسيحيّة مثل بطن اليعاقبة وبطن المطارنة(١٧٩). لكن لا نتصوّر أنّ كلّ بطون جذام التي تمتدّ إلى وادي القرى دخلت في المسيحيّة. ونجد شهادة عند ابن الكلبي تُثبت تديّن بطون جذام بوادي القرى بالوثنيّة إذ يقول إنّهم كانوا يعبدون صنم «الأُقَيْصر» الذي كان منصوباً في مشارف الشّام(١٨٠). كما أشار اليعقوبي إلى تهوّد قوم من جُذام(١٨١).

ويمكن الاعتماد على الخبر ذاته الذي أوردناه للدّلالة على تنصّر بعض بطون جذام لإثبات

---

(١٧٦) J.S. Trimingham, *ibid*, p. 68, 120, 174; R. Aigrain, *ibid*, p. 1174؛ لويس شيخو، **المرجع نفسه**، ج ١، ص ١١٢. اعتمدت هذه الدراسات على مصدر أساسي هو الـ**بناريون** *Panarion* لإبيفيان. ونلاحظ أن القديس إبيفيان يعتبر المصدر الأساسي لدراسة كل البدع التي بمنطقة إقليم العربيّة وفلسطين الثالثة من خلال كتابه المذكور الذي كتبه في القرن الرابع.

(١٧٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ١٣٩.

(١٧٨) **السيرة الحلبية**، ج ٣، ص ٩٥.

(١٧٩) القلقشندي، **نهاية الأرب**، ص ٤٢٧.

(١٨٠) ابن الكلبي، **الأصنام**، ص ٣٨.

(١٨١) اليعقوبي، **المصدر السّابق**، ج ١، ص ٢١٨.

دخول المسيحيّة بين بني لخم الموجودين بمنطقة البلقاء(١٨٢). ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الشهادة غير كافية في نظرنا لأنّها لم تقل صراحة إنّ الأمر يتعلّق بلخم الشّام دون لخم العراق. وكلّ المؤرّخين الذين ذكروا أخبار لخم في فترات فتوح الشّام كانوا دائماً يجعلونها ضمن مجموعة القبائل المستعربة التي حاربت إلى جانب الرّوم. ولا نعلم كيف استنتج بعض الباحثين معنى «التنصّر» من هذه اللّفظة الخالية من أيّ معنى ديني(١٨٣)، ولعلّه على هذا الأساس أيضاً اعتبرت بعض الدّراسات بني لخم بالشّام من النّصارى(١٨٤). وبالإضافة إلى ضعف الحجج على تنصّر لخم فإنّ ابن الكلبي يجعلهم من عَبَدة صنم «الأقيصر» مثل جذام(١٨٥). أمّا بقيّة البطون العربيّة المنتشرة بمنطقة فلسطين الثالثة وأطرافها (بلي، عاملة، بلقين،...) فلم نعثر في مختلف المصادر العربيّة وغير العربيّة على حجّة أو شهادة حول تنصّرها. ولا نستطيع إثبات هذا التنصّر من خلال تعاملها مع البيزنطيّين ومساندتهم في حرب المسلمين زمن الفتح كما ذهب إلى ذلك لويس شيخو. وأخيراً نُشير إلى أنّ هذه القبائل كانت من عبّاد الأقيصر(١٨٦).

تسمح دراسة تاريخ انتشار المسيحيّة بين عرب الشّام وتطوّرها قبل الإسلام بالخروج بالاستنتاجات التالية:

أوّلاً: تنصّر أغلب القبائل المستوطنة بالشّام بشكل ثابت وما تبقّى منها يرجّح تنصّره. وهو ما يؤكّد أنّ المسيحيّة كانت غالبة على عرب الشّام.

ثانياً: يمكن اعتبار القرن الرّابع منطلقاً لمسيحيّة عربيّة منظّمة في الشّام، علْماً بأنّ تنصّر القبائل العربيّة في تلك البلاد واكب زمن حلولها بها من ناحية وتواصل إلى عهد قريب من ظهور الإسلام من ناحية ثانية.

ثالثاً: من أقدم القبائل العربيّة الشامية تنصُّراً تنوخ وسليح (القرنان الرّابع والخامس). ومن القبائل التي ثبت تنصّرها متأخراً (القرن السّادس) غسّان، كلب، بنو عذرة، جُذام، بهراء، إيّاد.

رابعاً: لم تكن المسيحيّة العربيّة بالشّام على الدّرجة نفسها من التنظيم في مختلف القبائل. فهي منظمة لدى قبائل غسّان بإقليم العربيّة (أسقفيّة غسان)، بينما يضعف هذا التّنظيم كلّما اتجهنا نحو أطراف شبه جزيرة العرب الشماليّة.

خامساً: المسيحيّة العربيّة في الشّام هي يعقوبيّة أساساً. إلاّ أنّها بدأت تخضع لتأثيرات المذهب الملكاني عند ظهور الإسلام.

سادساً: لئن تنصّر عرب الشّام على أيدي نسّاك ورهبان من غير العرب فإنّ بعضهم تأقلم مع هذه الدّيانة واستوعب مبادئها بل تحوّل إلى أحد رجالاتها (عرّافون). وهو ما تميّز به نصارى بني عُذرة بالشّام.

سابعاً: تبنّى أشراف القبائل العربيّة الشامية الدّيانة المسيحيّة (غسّان، كلب، سليح، تنوخ).

---

(١٨٢) **السيرة الحلبية**، ج ٣، ص ٩٥.

(١٨٣) انظر في هذا المجال حجج لويس شيخو في إثبات نصرانية لخم وعاملة وبليّ في كتابه **النصرانية**... مرجع مذكور.

(١٨٤) *E.* I, art. «Lakhm» T. III, p. 12.

(١٨٥) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ص ٣٨.

(١٨٦) **المصدر نفسه والصفحة نفسها**.

ـ ٢ ـ

المسيحيّة بين قبائل عرب العراق قبل الإسلام: نشأتها وتطوّرها

١ ـ العرب في العراق قبل الإسلام: التركيبة القبليّة والتّوزيع الجغرافي

يتبيّن من خلال المصادر العربيّة والسّريانية والعديد من الدّراسات، أنّ الحضور العربيّ بالعراق قبل الإسلام كان نتيجة هجرات مُتتالية وقعت خلال حكم البارثيّين Parthes والسّاسانيّين[١]. ومن الهجرات العربيّة المُهمّة إلى العراق تلك التي حدثت في أيام ملوك الطّوائف وفي بداية عهد السّاسانيّين، أي في بداية القرن الثالث. وكان من أبرز نتائج هذه الهجرات انتشار التنوخيّين بالمنطقة الواقعة بين الحيرة والأنبار حيث كانوا يعيشون تحت المظال وبيوت الشّعَر، حياة تجمع بين البداوة والاستقرار. كما ثبت تاريخياً أنّهم كانوا من أهمّ سكان مدينتي الأنبار (وهي فيروز شابور عند الفرس والسّريان) والحيرة[٢]. وتجمع الدّراسات الكلاسيكيّة والحديثة على أنّ أصل مملكة الحيرة مرتبط باسم تنوخ[٣] وأنّ السلالتين العربيتين اللّتين سادتا فيها هما سلالة التنوخيين ثم سلالة اللّخميين وهم ملوك الحيرة في النّصف الثّاني من القرن الثالث الميلادي. كما نرى في تاريخ الحيرة ذكر قبائل العرب. قال ياقوت في **معجم البلدان**: «صار في الحيرة من جميع القبائل من مذحج وحمير وطيّء وكلب وتميم... وجعل كلّ من أحدث من العرب حدثاً خرج إلى ريف العراق ونزل الحيرة...»[٤].

ويظهر من بعض الرّوايات أنّ تنوخ كانت من أولى القبائل المهاجرة إلى الجزيرة الفراتيّة حيث سكنت بجهة مدينة «الحَضْر»[٥] Hatra زمن الملك سابور الأكبر (٢٤١ ـ ٢٧٢ م)[٦]. وقد

(١) M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 215; H. Djait, *Al-Kufa*, p. 20 - 27.

(٢) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٦١١ ـ ٦١٢؛ ج ٢، ص ١٤٣؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٣٣١؛ F. Nau, Histoire d'Ahoudemmah et de Marouta, ds. *P.O.*T. III, p. 28.

(٣) هشام جعيّط، **المرجع نفسه**، ص ٢١؛ M.G. Morony, *ibid*, p. 126.

(٤) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(٥) الحضر، مدينة تقع بإزاء تكريت في البريّة بينها وبين الموصل والفرات. ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٣، ص ٨٠.

كانت هذه المدينة العاصمة الصّحراويّة للعرب التّابعين للبارثيين[٧] قبل سقوطها على يد الساسانيين في منتصف القرن الثالث الميلادي.

وهكذا يمكن التمييز بين تنوخ الجنوب (ريف العراق) وتنوخ الشّمال (الجزيرة الفراتيّة).

ثمّ التحقت بالتنوخيّين طوائف كبرى من إيّاد بن نزار، حوالى منتصف القرن الثالث. واستوطنت الصّحراء الموازية للحوض الأسفل للفرات حيث استقرّت أقسام منها بالمدن كالحيرة والأنبار وعين التمر وصندودا[٨]، بينما انتشرت أقسام أخرى خارج المدن وعلى وجه الخصوص في عين أباغ وسنددا[٩]. وقد روى البكري في هذا الصّدد ما يلي: «فانتشروا (أي إيّاد) فيما بين سنداد وكاظمة إلى بارق والخورنق وما يليها»[١٠]، وكلّها مواضع بجنوب العراق بين الكوفة والبصرة[١١]. ويُضيف البكري معلومة أخرى عن قبيلة إياد إذ يقول: «واستطالوا على الفرات حتى خالطوا أرض الجزيرة». ويذكر في موضع آخر أنّ فريقاً منهم سكن بمدينة تكريت ونزل بعضهم الآخر أرض الموصل. وقد حصل ذلك في عهد الملك كسرى أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٩ م)[١٢] الذي غزاهم ونفاهم عن أرض تكريت والموصل[١٣]، وهو ما يؤكّده أيضاً اليعقوبي في **تاريخه**[١٤]. لكنّ الطّبري يُشير إلى حضورهم في مدينة تكريت بين صفوف المُدافعين عنها ضدّ هجومات العرب المسلمين سنة ١٦ هـ /٦٣٧م[١٥].

وفي الوقت الذي كانت فيه بعض الجماعات العربيّة تبحث عن موطن في جنوب العراق ووسطه، استوطنت جماعات أخرى الجزيرة الفراتيّة خصوصاً في المنطقة السّهلية التي يسمّيها السّريان «بيث عربايا» أو «باعربايا» التي يحدّها تلاّ ونصيبين وسنجار وبلد. وحسب بعض المصادر التي تستند إليها العديد من الدّراسات، فإنّ الحضور العربي بهذه المنطقة كان حقيقة ثابتة منذ أواخر القرن الرّابع وتطلق على سكّانها اسم «العرباي»[١٦]. إلاّ أنّ المصادر السّريانيّة لا تعطي أيّ معلومة عن التركيبة القبليّة للعرباي، بينما تورد المصادر العربيّة تفاصيل دقيقة عن القبائل التي استوطنت الجزيرة الفراتيّة في فترة لاحقة.

وفي هذا المجال نشير إلى هجرة قبائل من تغلب ابن وائل وهي تنتمي إلى ربيعة التي تنتسب

---

(٧) ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٢٦٨؛ M.G. Morony, *ibid*, p. 126.

(٨) ذكرها أبو يوسف في كتاب **الخراج** في حديثه عن فتح خالد بن الوليد لمدن منطقة غرب الحيرة، ص ١٥٧. كما تُذكر في **معجم ياقوت**: «صندودَا»، ج ٣، ص ٤٢٥.

(٩) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ ابن الفقيه، **كتاب البلدان**، ص ١٣٥؛ البكري، **معجم ما استعجم**، ص ٢٠٣، ٥٧٣، ٧٦١، ٧٧١؛ *E.I*, art. «Iyad», T. IV, p. 301 - 301.

(١٠) البكري، **المصدر السابق**، ص ٦٩.

(١١) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣١٩، ج ٢، ص ٤٠١، ج ٤، ص ٤٣١.

(١٢) *E. I. art.* «Sassanid», T. IV, p. 186.

(١٣) البكري، **المصدر السابق**، ص ٧١.

(١٤) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٣٧.

(١٥) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٦) J. M. Fiey, «Les Diocèses du Maphrianat Syrien» ds. *Parole de l'Orient* I (1974), p. 160 - 164.

إليها أعظم قبائل العرب سلطاناً. وتعتبر تغلب من رضفات العرب، والمقصود بالرضف الحجر المحمى بالنار والشمس. كانت تغلب قبل القرن الخامس الميلادي تنتظم مع سائر قبائل ربيعة من بكر وعنزة وضبيعة في ظواهر نجد والحجاز وأطراف تهامة. ولمّا وقعت الحرب (حرب البسوس في مستهل القرن الخامس الميلادي) بين بكر وتغلب تشتّتت قبائل هذه الأخيرة وتفرّقت في مواضع عديدة بين البحرين والموقع الذي أنشئت عليه مدينة البصرة فيما بعد إلى حدود الشّام بجوار طيء. وبعد انهزام تغلب أمام بكر في هذه الحرب تبدّدوا وتفرّقوا وظلّوا خاضعين لملوك كندة، علماً بأنّ ديارها لم تتعدّ نواحي مملكة الحيرة. وبعد تحرّرها من ملوك كندة هاجرت قبائل تغلب نحو الجزيرة الفراتية على مراحل محاذية نهر الفرات. وحلّت منذ مطلع القرن السّادس الميلاديّ ببادية وسط الجزيرة الفراتية وبمنطقة «باعربايا» وبجهات تكريت وعانة. ثمّ رحلت مجموعات أخرى من تغلب من جنوب العراق نحو الحوض الأعلى للفرات في أواسط القرن السّادس ونزل أكثرها بجهة عانة في حين استقرّت عناصر منها بالقرى والمدن مثل الكباث وصفين والفراض وعين التّمر(١٧).

في ضوء هذه المعلومات يمكننا التّمييز بين ثلاث مجموعات من التّغالبة بالعراق: تغلب وسط الجزيرة الفراتيّة، وتغلب جهة عانة وتغلب جهة تكريت. وهذا تفصيل ستبرز أهميّته عند دراسة خُصوصيات انتشار المسيحيّة بين قبائل تغلب.

ومن جهة أخرى شملت الهجرة العربيّة إلى العراق خلال القرن السّادس ربابعة آخرين مثل قبيلة النّمر بن قاسط التي استوطنت الضفّة الغربيّة لنهر الفرات فيما بين الأنبار وعانة. وقد سكنت أحياء منها مدن عين التمر وصفين وتكريت(١٨).

وتوغلت جماعات من النّمر وتغلب وقضاعة وبكر في سواد العراق حيث وجدوا أيّام الفتح وحيث كانت عناصر من ربيعة تقوم بالخفارة(١٩).

وسكنت قبائل من بكر بن وائل أيضاً أماكن في العراق والجزيرة الفراتيّة. وقد تحدّث عنها الكتبة السّريان لكنّهم كانوا يطلقون عليها اسماً عاماً هو الثعالبة. فمن كانوا يقصدون بهذه التّسمية؟

يؤدّي الاعتماد على جدول نسب قبيلة بكر بن وائل إلى التفكير مُباشرة في قبيلة ثعلبة بن عُكابة التي تنشعب إلى شيبان وذهل وتيم اللاّت وقيس(٢٠). وممّا يزيد في تدعيم هذا الرّأي وجود أدلّة، في المصادر العربيّة، تشهد باستيطان هذه القبائل في العراق منذ منتصف القرن السّادس(٢١). وثمّة أدلّة على وجود قبائل أخرىٰ من بكر بالعراق وهي عجل بن عمرو ويشكر بن بكر.

---

(١٧) انظر بحثنا عن **«تغلب بين المسيحية والإسلام»**. أطروحة شهادة الكفاءة في البحث ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (تونس) ـ ١٩٨٨، ص ٤٨، ٥٦، ٦٧ ـ ٧٠.

(١٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٧٦، ٤٧٥ و ج ٤، ص ٣٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٤٧.

(١٩) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٨٠، ٤٦٤؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩.

(٢٠) ابن الكلبي، **نسب معدّ واليمن الكبير**، ج ٢، ص ٢٩٤ ـ ٣٩٤.

(٢١) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥؛ البكري، **المصدر السابق**، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ *E. I. art.* «Bakr. b. Wa'il» T. II, p. 992 - 994.

أمّا عن منازل القبائل البكريّة بالعراق فإنّ الشاعر الأخنس بن شهاب التّغلبي يقول:

وَبَكْــرٌ لَهَــا بَــرُّ العِــرَاقِ وَإِنْ تَشَــأْ   يَحُــلْ دُونَهَــا مِــنَ اليَمَــامَــةِ حَــاجِــبُ[٢٢]

ويورد البكري تفاصيل هامّة عن منطقة قبائل بكر المتبدّية في العراق. فيوضّح أنّ مواطنها تمتدّ من أقصى جنوب الرّيف العراقي الغربي إلى أطراف سواد العراق ومناظرها (مرتفعاتها) وإلى ما يلي هيت من البلاد. وامتدّ انتشار بكر بن وائل إلى منابع دجلة شمالاً وحتّى تلّ فافان حيث ينحدر دجلة جنوباً[٢٣].

ولمّا جاء الإسلام كانت فروع قبيلة يشكر البكريّة تسكن جهة ميسان الممتدّة بين واسط والبصرة، وكان بنو سدوس حولها وفي السّماوة عجل، وفيما بين السّماوة والمذار والحيرة كانت شيبان وبنو حنظلة من بكر في الأهواز[٢٤]. وسيطرت بعض عشائر طيّء الرّحل على أطراف صحراء العراق طيلة الفترة السّاسانيّة[٢٥].

ونشير في ختام هذا الفصل إلى كيفيّة توزّع العرب الرّحل عموماً في العراق قبيل الإسلام. فقد كانوا موزّعين في منطقة تتّخذ شكل قوس واسع من الحوض الأعلى لدجلة إلى الخليج العربي. وهذا القوس يمتدّ على كلّ غرب العراق وجنوبه. وكان هؤلاء العرب يقضّون الصيف في المراعي الصيفيّة الموجودة بين طور عابدين وجبل سنجار ويشتون في المراعي الشتويّة في جنوب سنجار إلى حدود مسكن وقطربل وإلى حدود الفرات وجنوب الأنبار[٢٦].

من هذا العرض السّريع للحضور العربي بالعراق قبل الإسلام يمكننا الخروج بعدّة مُلاحظات تُفيدنا في دراسة تنصّر هؤلاء العرب، وهي:

أوّلاً: ثبوت الاستيطان العربي بالعراق في شكله القبلي الواضح منذ بداية القرن الثالث الميلادي.

ثانياً: قِدَم سكنى بعض القبائل العربيّة بالعراق (منذ القرن الثالث ـ الرّابع) وقرب عهد سكنى البعض الآخر من ظهور الإسلام (القرن الخامس ـ السّادس).

ثالثاً: امتداد ديار القبائل والبطون العربيّة من أقصى جنوب العراق إلى شمال الجزيرة الفراتية وخصوصاً على ضفّتي نهر الفرات: **في المنطقة الجنوبيّة:** عرب الحيرة وإيّاد والعاقوليون وأحياء بكر بن وائل من يشكر وعجل وشيبان وتيم اللاّت وذهل وضّبيعة وسدوس. **في وسط البلاد:** تغلب والنّمر بن قاسط وتنوخ. وأخيراً **في الجزيرة الفراتية:** تنوخ وتغلب وبكر بن وائل وإيّاد...

---

(٢٢) البكري، **المصدر السابق**، ص ٨٦.

(٢٣) **نفسه**، ص ٨٦.

(٢٤) ابن رستة، **العلائق النفيسة**، ص ٩٥؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة «ميسان»، ج ٥، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ الطبري، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٢٠٥، ج ٣، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥.

(٢٥) M.G. Morony, *op. cit.*, p. 126.

(٢٦) *Ibid*, p. 306.

رابعاً: نزول قسم من العرب بمدن العراق وقُراه: الحيرة، عين التّمر، صندوداء، الأنبار، ألّيْس، عانة، كريت، الخ... وصولاً إلى نصيبين.

خامساً: احتفاظ أغلب قبائل العراق العربيّة بحياة البداوة في أجلى مظاهرها ونظمها (رعي الإبل على مسافات بعيدة: بكر بشمال الجزيرة الفراتيّة، ورعي الأغنام في فضاء محدودٍ: تنوخ بين الأنبار والحيرة).

٢ ـ انتشار المسيحيّة داخل العراق وتطوّرها

تُعتبر العراق من البلدان التي عاشت التجربة المسيحيّة منذ القرون الميلاديّة الأولى. وشهدت وفود فرق مسيحيّة مختلفة تنافست من أجل كسب أكبر عدد ممكن من الأتباع. ومن المؤكّد أن حركة التّبشير المسيحي أثّرت على سكّان العراق بمن فيهم العرب. وفي هذا البحث سنبرز كيفيّة تنصّر العرب ومراحله ومدى النّجاح الذي حقّقته مُختلف الفرق المسيحيّة في نشر عقائدها بين صفوفهم. لكن، قبل ذلك، سنتطرّق إلى تاريخ انتشار المسيحيّة بالعراق، عساه يساهم في توضيح مسألة تنصّر العرب ويساعد على تقييم مجرى الأمور ووضعها في إطارها الحقيقي فيكون هذا التّاريخ رغم إيجازه، نقطة انطلاق لدراسة المسيحيّة العربيّة في العراق قبل الإسلام.

عاشت المسيحيّة العراقيّة قرنها الأوّل (٢ ـ ٣ م)[(٢٧)] في ظلّ حكم تسعة ملوك من السّلالة الإرشاديّة Arsacide. وقد انتشرت في مختلف أنحاء العالم. وتواصل انتشارها في أيام الملوك السّاسانيّين الأوائل (٢٢٦ ـ ٣٤٠ م)[(٢٨)]. وقد تمّ ذلك بواسطة الأسرى الذين جلبهم شابور الأوّل خلال حملاته الثلاث على الامبراطوريّة الرّومانيّة الشرقيّة في سنة ٢٤١ و ٢٥٦ و ٢٥٩ ـ ٢٦٠ م. وكان معظم هؤلاء الأسرى من المسيحيّين اليونانيّين. وكان من بينهم أساقفة وبطاركة من أنطاكية. وأسكن شابور الكثير منهم منطقة بابل ومدناً أسّسها لهم خصيّصاً مثل سدّ شابور (وهي دير محراق) في منطقة ميسان في أقصى جنوب العراق، ومدينة مرو حابور (وهي عكبرا) الواقعة على نهر دجلة قرب موضع بغداد[(٢٩)].

---

(٢٧) انظر عن مسألة تاريخ دخول المسيحية إلى العراق دراسات: (J), Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la Dynastie sassanide:* (224 - 632); (E), Tisserant, art. «l'Eglise Nestorienne» dans *D.T.C,* T. II (1931), p 164 et St; (J.M), Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq*.
نلاحظ أن هذه الدراسات تختلف حول زمن انتشار المسيحية بالعراق. فاعتبر لابور منتصف القرن الثالث الميلادي تاريخ ظهور جماعات مسيحية منظمة بالعراق. بينما اكتفى تيسران بالتأكيد على أن الكنيسة العراقية لم تتطور ولم تصبح محكمة التنظيم إلا مع بداية عهد الساسانيين (٢٢٦ م). اما فيي فقد توصل إلى نتيجة مختلفة تماماً لاعتماده على مصادر لم تتوفر للابور ولا لتيسران وهي: *La chronique de Seert*. dans *P.O.* T. IV et T. VII **التاريخ السعْرتي**، وتتمثل هذه النتيجة في إثباته انطلاق المسيحية بالعراق منذ القرن الثاني الميلادي.

(٢٨) بدأ عهد الاضطهادات العنيفة ضد المسيحيين في الامبراطورية الفارسية سنة ٣٤٠ م. انظر عن هذا الموضوع J. Labourt, *ibid*, p. 43 - 130; J.M. Fiey, *Ibid*, p. 51 - 65, 85 - 90; E. Tisserant, *ibid*, p. 166 - 169.

(٢٩) J.M. Fiey, *ibid*, p. 55 - 57; J. Labourt, *ibid*, p. 19 - 20.

وورد في **التّاريخ السّعرتي**[٣٠] *Chronique de Séert* ما يدل على انفتاح وتسامح عاشه المسيحيون في عهد الملك شابور الأوّل. فقد تمكّن الأسرى من القيام بدور هام في نموّ عدد المسيحيّين بالمملكة الفارسيّة وفي بناء الأديرة والكنائس. ونتيجة لذلك كثر عدد المراكز الأسقفيّة التي انتظمت تدريجياً حتى تكوّنت منها رئاسة عامّة مقرّها سلوقيّة ـ طيسفون (المدائن) ضمن حدود المنطقة الكنسيّة الخاضعة للكرسي الأنطاكي. وقد لقّب رئيسها بجاثليق[٣١] Catholicos المشرق[٣٢].

ورغم فترات الاضطهاد الطّويلة التي عاشها المسيحيّون في عهد شابور الثاني (٣٤٠ ـ ٣٧٩ م) (الاضطهاد الأربعيني) وفي عهد أردشير الثّاني (٣٧٩ ـ ٣٨٣ م) بقيت المسيحيّة راسخة القدم في البلاد. وحقّقت أكبر انتصار لها لمّا اعترف الملك الفارسي يزدجرد الأوّل بوجودها وشرعيّتها في نطاق امبراطوريّته بمُقتضى أمر مجمع سلوقيّة المنعقد سنة ٤١٠ م.

وصار لهذه الدّيانة كنيسة منظّمة تشمل عدّة مقاطعات كبرى خاضعة لكرسي سلوقيّة ـ طيسفون. كما أصبحت عقيدة نيقيا[٣٣] Nicée العنصر الذي يوحّد المعتقد في الشّرق والغرب (الامبراطوريّة البيزنطيّة).

ولم تمرّ فترة طويلة على هذا الحدث البارز في تاريخ الكنيسة الفارسيّة حتى تحصّلت على استقلالها وتحرّرت من وصاية بطريركية أنطاكية الإداريّة بمقتضى قرارات مجمع داد يشوع Dadisô المنقعد سنة ٤٢٤ م[٣٤]. ومنذ ذلك التّاريخ ارتبط مصير كنيسة المشرق بالامبراطوريّة الفارسيّة وأعطى للكنيسة حق المواطنة في البلاد الفارسيّة. وتوّج الاستقلال الإداري لهذه الكنيسة باستقلالية عقائديّة منذ منتصف القرن الخامس، علماً بأنّ العقيدة المسيحيّة في كنائس العراق ظلّت إلى هذا التاريخ كاثوليكيّة (معتقد نيقيا) ثمّ بدأت تعيش تحوّلات ذات أهميّة مع ظهور الفرقتين اليعقوبيّة وعلى وجه الخصوص النّسطوريّة.

---

(٣٠) نشر المطران أدي شير Mgr Adai Scher هذا التاريخ مع ترجمته الفرنسية في سلسلة **الباترولجية الشرقية** في جزئين ينقسم كل منهما إلى قسمين: ١، ١ لسنة ١٩٠٧ ـ ١، ٢ لسنة ١٩٠٨ و٢، ١ لسنة ١٩٠٩ ـ ٢، ٢ لسنة ١٩١٠.

(٣١) تعني لفظة «جاثليق» عند نصارى المشرق «الأب العام».

(٣٢) *Histoire Nestorienne, Chronique de Séert, P.O.* T. IV, p. 10. II.

(٣٣) توجد تواريخ عديدة لمجمع نيقيا وكلها تحتوي على مقرراته. نذكر منها *Histoire des conciles d'aprés les documents originaux:* par C.J. Hefele, T. I, [. 382, 445. Paris, 1952. أما الصيغة العربية، لعقيدة نيقيا التي سنوردها فأخذناها من كتاب **رتبة القداس الإلهي** إعداد اللجنة البطريركية لليتورجيا، القدس، نشرة مطبعة الآباء الفرنسيين، ١٩٧٢ وهذا نصها: «نؤمن بإله واحد أب ضابط الكل خالق السماء والأرض كل ما يرى وما لا يرى وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل كل الدهور إله من إله نور من نور إله حق من إله حق مولود غير مخلوق مساوٍ للأب في الجوهر الذي به كان كل شيء. الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بقوة الروح القدس من مريم العذراء وتأنس. وصلب عنا وتألم ومات وقبر وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السماء ليدين الأحياء والأموات وبالروح القدس.

(٣٤) J. Labourt, *ibid,* p. 131 - 136.

تعرّضنا في دراستنا للمسيحيّة العربيّة بالشّام لظاهرة انقسام المسيحيّة الشرقيّة إلى ثلاث فرق كبرى منذ منتصف القرن الخامس، وهي: الملكانيّة واليعقوبيّة والنّسطوريّة. وقد كان للنّساطرة شأن كبير في تطوّر المسيحيّة بالمشرق (العراق وما وراءه) منذ ظهورهم كحزب (أنصار معتقد معيّن) وكنيسة. ويهمّنا أن نُشيرَ إلى ظروف انتشارها خاصّة وأنّنا لم نتطرّق إلى ذلك سابقاً.

نذكّر بأنّ النسطوريّة نشأت مع نسطور بطريرك القسطنطينيّة (ت ٤٥٠ م) الذي أعلن، منذ بدء بطريركيّته (سنة ٤٢٨ م) عن تعاليمه المتعلّقة بالتجسد (القول بالطبيعتين في المسيح)[٣٥].

وتحزّب له بعد طرده (سنة ٤٣٥ م) عدد من أساقفة سوريّا ومعظم أساتذة مدرسة الرّها وتلامذتها. وانتشرت النسطوريّة داخل الحدود الفارسيّة إثر غلق مدرسة الرّها (سنة ٤٥٧ م) وسيطر النّساطرة على عدة مراكز أسقفيّة أي منذ سنة ٤٥٧ م. وقد قاد الحملة النّسطوريّة داخل العراق برصوما Barsauma أسقف نصيبين (٤١٥ ـ ٤٢٠/٤٩٢ ـ ٤٩٥ م) الذي كان أحد كبار الأساتذة البارزين في الرّها واجتهد ليكسب عطف الحكّام الساسانيين الذين استغلّوه لأغراضهم السّياسيّة. فبرصوما كان مطلعاً على الشؤون البيزنطيّة وكان من رعايا المملكة الساسانيّة فنال حظوة لدى الملك فيروز حتى أصبح أحد مستشاريه وهذا ما ساعده على نشر النسطوريّة في العراق.

وفي عهده أصبحت نصيبين بؤرة النّشاط النّسطوري وانتشرت منها البعثات النّسطوريّة بالتدريج في كلّ الجهات. وتوّجت جهود النّساطرة بتبنّي كنيسة المشرق المذهب النّسطوري رسمياً سنة ٤٩٧ م بمقتضى قرارات مجمع باباي Bâbai بعد أن كانت تتبع عقيدة مجمع أفسس. وصارت الكنيسة النسطوريّة تشمل عدّة أسقفيات بالعراق والجزيرة الفراتيّة وهي: بيت عرباي والموصل وسلوقيّة ـ طيسفون وميسان وحدياب[٣٦].

وهكذا نفذت النسطوريّة إلى العراق منذ أواخر القرن الخامس وأصبحت الدّيانة الرّسميّة لكنيسة المشرق. ومن ناحيّة أخرى ظهرت بالعراق والجزيرة الفراتيّة اليعوقيّة وانتشرت انتشاراً هاماً بين سكّانها، ونافست النّسطوريّة في التأثير على القبائل العربيّة، لا بل نجحت في خلق مسيحيّة عربيّة يعقوبيّة إلى جانب المسيحيّة العربيّة النّسطوريّة.

٣ ـ نشأة المسيحيّة العربيّة النّسطوريّة في العراق وتطوّرها إلى ظهور الإسلام

أوّل إشكالية تقابلنا ونحن ندرس تاريخ تنصّر العرب في العراق قبل الإسلام، تتعلّق بمعرفة الجذور التاريخيّة الأولى التي ساعدت على انتشار الدّيانة المسيحيّة بينهم واستجلاء الدّوافع التي من أجلها اعتنقوا هذه العقيدة.

---

(٣٥) انظر التفاصيل عن تاريخ نشأة العقيدة النسطورية، ص ٢٨.

(٣٦) ورد الإطار العام لنسطرة كنيسة المشرق بدقة في دراسة لابور، **المرجع المذكور**، ص ١٣١ ـ ١٦٢ وJ.M. Fiey، **المرجع المذكور**، ص ١١٣ ـ ١١٤. انظر عن التوزيع الجغرافي للأسقفيات النسطورية الخريطة، ص ٣٠.

إنّ أقدم الشواهد الثابتة على تنصّر العرب في العراق تعود إلى القرن الرّابع. وكان ذلك بواسطة الأساقفة والرّهبان(٣٧) كما تشهد على ذلك نُصوص المؤرّخين حتّى أمكن للسّمعاني أن يقول في **مكتبته الشرقيّة**: «إنّ العرب الذّين كانوا يسكنون في الجزيرة ونواحي الكلدان والخليج العجمي عدلوا إلى الدّين المسيحي قبل السّنة ٣٢٠ م بهمّة أساقفة الرّها والمدائن والرّهبان المنتشرين بينهم»(٣٨).

وأخبر ماري بن سليمان أنّ راهباً يدعى عبد يشوع نشر المسيحيّة بين أهل متّوث(٣٩) وميسان في عهد الجاثليق تومرصا Tomarsa (٣٦٣ ـ ٣٧١ م)(٤٠). وسنحاول التّعرّف على تأثر عرب العراق بالمسيحيّة النّسطوريّة من خلال دراسة انتشارها في الحيرة والأنبار وبين عرب الجزيرة الفراتيّة.

أ ـ الحيرة: معقل النسطوريّة في جنوب العراق:

يتبيّن من **التّاريخ السّعرتي** أنّ المسيحيّة انتشرت بمنطقة الحيرة في أواخر القرن الرّابع الميلادي كما تشهد على ذلك الأديرة الموجودة في فضائها مثل دير مار عبد يشوع الذي بني في عهد الجاثليق تومرصا(٤١). وممّا يؤكّد ذلك أيضاً أنّ الحيرة أصبحت منذ مطلع القرن الخامس أسقفيّة تابعة لكرسي جاثليق المدائن. وقد ورد ذكر أوّل أسقف لها في **المجامع الشرقيّة** وهو هوشاع Osée الذي حضر مجمع سلوقية المنعقد سنة ٤١٠ م(٤٢).

ويُفيد المصدر نفسه أنّ أسقفها المدعو شمعون Simèon كان من ضمن الموقّعين على قرارات مجمع «داد يشوع» المنعقد سنة ٤٢٤ م والذي تقرّر فيه تخلّص كنيسة فارس من وصاية كنيسة أنطاكية(٤٣).

كان الحيريّون في تلك الفترة على اتصال دائم بالقديسين النّصارى. ومن بين هؤلاء نذكر القديس شمعون العمودي Le Saint Simèon le Stylite (٣٥٩ ـ ٣٦٠ م) الذي كان يعيش على قمّة عمود في الجبل المعروف باسمه في نواحي أنطاكية. وكان العراقيون من العرب يزورونه بشوق عظيم. وحصل أنّ الملك النعمان (ت ٤١٨ م) لم يَرْض بخروج رعاياه إلى هذا القديس وتنصّرهم على يديه فأعلن بأمر ملكي أنّ كلّ من يواصل فعل ذلك يُعرّض نفسه لعقاب الموت. إلاّ أنّ الملك ما لبث أن تراجع في قراراته لحلم رآه في منامه. ورغم ما تثيره الرّوايات التي أوردت قصّة شمعون

---

(٣٧) ظهرت الحركة الرهبانية بالعراق منذ القرن الرابع وتركزت في البداية في منطقة نصيبين وشرق الموصل (مرج) والأنبار. انظر عن هذا: *Chronique de Seert*, IV 3, p. 246 - 250 et Jesudennah, *Le livre de la chasteté*.

(٣٨) Assèmani, *B.O*, T. IV, p. 598.

(٣٩) متّوث: قلعة حصينة بين واسط والأهواز. ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ٥٣.

(٤٠) ماري بن سليمان، **أخبار فطاركة كرسي المشرق (المجدل)**، ص ٢٩.

(٤١) H.N, *Chronique de Seert*, I, 2, p. 305 - 306, 310 - 312.

(٤٢) *Synodicon orientale*, p. 531.

(٤٣) *Synodicon orientale*, p. 51, 285, 296.

وعلاقته بالعرب من احتراز، فإنّ ما يلفت الانتباه فيها هو تغيّر موقف النعمان تجاه رعاياه. فقد أطلق لهم الحرّية بأن يدينوا بالنّصرانية وسمح لهم ببناء الكنائس(٤٤). وجاء في الرّواية المنقولة في **الأغاني** عن الزّيادي الكلبي أنّ النعمان لبس المسوح وتنصّر وترهّب وخرج سائحاً على وجهه(٤٥).

هذه إذن أهمّ المعطيات المتوفّرة عن جذور نشأة المسيحيّة العربيّة بالحيرة والتي تبرزُ بشكل ثابت انتشار المسيحيّة بين عرب جنوب العراق منذ القرن الرّابع وخصوصاً بالحيرة التي تطوّرت إلى مركز مسيحي هامّ منذ أوائل القرن الخامس. وعلى صعيد آخر فمن الواضح أنّ المسيحيّة المؤثّرة في العرب في تلك الفترة هي المسيحيّة الأرثوذكسيّة إذ لم يبرز بعد دور النّساطرة واليعاقبة في تنصير سُكّان العراق. وهو ما سيتمّ بداية من أواسط القرن الخامس الميلادي بالنسبة للنّسطوريّة.

عرفت المسيحيّة العربيّة في العراق تطوّرات هامّة في إطار التّغيير العامّ الذي عرفته المسيحيّة العراقية منذ منتصف القرن الخامس. والجديد في هذه الفترة يتمثّل في دخول المسيحيّة النّسطوريّة بين السكان العرب. وإذا كنّا اكتفينا بسرد نتائج أشهر الدّراسات وأهمّها فيما يتعلّق بتاريخ كنيسة المشرق في القرون الأولى، فإننا نرى من اللاّزم الاطّلاع على المصادر الأساسيّة التي تطرّقت إلى تاريخ النّساطرة في العراق، بحثاً عن الأخبار المتّصلة بنَسْطَرة العرب خصوصاً وأنّ تلك الدّراسات لم تركّز على العنصر العربي ولم تُشر إليه إلاّ نادراً.

استقينا معلوماتنا عن علاقة العرب بالنّساطرة من المصادر النّسطوريّة أساساً. لكن من المهمّ الإشارة إلى أنّه ليس في حوزتنا وثائق أصليّة كثيرة تطلعنا على أحوال المسيحيّة العربيّة في الفترة الواقعة بعد سنة ٤٢٤ م مباشرة. فكتاب **المجامع الشرقيّة** يلزم الصّمت التام حول المدّة الممتدّة من سنة ٤٢٤ م إلى سنة ٤٨٩ م. وكذا الشأن في **التاريخ السّعردي** الذي قفز على الفترة الواقعة ما بين سنة ٤٢٢ م و ٤٨٤ م. وقد أمكن سدّ هذه الثّغرة بالرّجوع إلى مؤرّخين أرثوذكسيّين عاشوا في هذه المرحلة من تاريخ المسيحيّة بالعراق مثل سمعان الأرشيمي الذي كتب الكثير عن انتشار المذهب النّسطوري في العراق(٤٦).

إنّ أوّل ظاهرة وقفنا عليها من خلال قراءة هذه المصادر، تتمثّل في أنّ النّساطرة ركّزوا جهودهم في نشاطهم بين العرب، على المراكز الحضريّة والقبائل نصف الرّحل دون الاهتمام كثيراً بالتّبشير بين البدو. ومن أبرز المراكز العربيّة التي أمكن للنّساطرة بثّ مذهبهم داخلها نُشير إلى الحيرة.

كانت الحيرة أبرز مركز سيطر عليه النّساطرة وبثّوا فيه عقيدتهم. وإذا تتبّعنا تاريخ النّسطوريّة بين عرب الحيرة في أواخر القرن الخامس ومدّة القرن السّادس وجدنا ما يفيد تفوّقها على العقائد الأخرى المنتشرة في صفوفهم. فمن خلال المجامع النّسطوريّة يتأكّد أنّ الحيرة أصبحت مركزاً نسطوريّاً في أواخر القرن الخامس. فقد كان أسقفها إلياس Elias من الممضين على

---

(٤٤) E. Assemani, *Acta Sanctorum,* T. II, martyrum occidentalium, p. 268 - 308.

(٤٥) الاصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٤٦) Assèmani, *B.O,* T, I, p. 346 - 385.

قرارات مجمع باباي المنعقد سنة ٤٩٧ م[٤٧]، وهو المجمع الذي اتخذ فيه قرار اتباع كنيسة المشرق المذهب النسطوري بصفة رسميّة.

وكما هو متوقّع في مثل هذه الحال فإنّ عرب الحيرة سايروا سرعة انتشار النّسطوريّة في مدينتهم. فأصبح «العباد» نساطرة[٤٨]، وهم عرب لم يكونوا من قبيلة واحدة وإنّما كانوا من مختلف العرب. وفي كتب التّاريخ والنّسب تفاصيل كثيرة ودقيقة عن بطون «العباد» وقبائلهم وهي تذكر في هذا السياق بني المُخلّق من المرّان من سعد العشيرة من مذحج[٤٩] وسلسلة من بني جُعفي من سعد العشيرة يقال لهم عباد سلسلة[٥٠] وجفنة من بني عوف بن عمرو بن ربيعة بن حارثة من خُزاعة[٥١] وعبد شمس[٥٢] وبني أيّوب من تميم[٥٣]. ويقول الإصفهاني إنّ أيّوب بن محروق كان منزله اليمامة في بني امرىء القيس بن زيد مناة فأصاب دماً في قومه فهرب فلحق بأوس بن قلام أحد بني الحارث بن كعب بالحيرة. وعلى هذا الأساس يُصبح الحديث عن وجود بني امرىء القيس في الحيرة لا يعني كامل القبيلة بل فرعاً من فروعها وهو بنو أيّوب.

ويذكر الشاعر طخيم بن أبي الطخماء الأسدي في شعره أقواماً من بني أيّوب العباديّين:

لَـهُ فـي العُـرُوقِ الصّـالِحَاتِ عُـرُوقُ   بَنُو السِّمْطِ والحَدَّاءِ كُلٌّ سَمَيْدَعٍ
وَيَـرْتَـاحُ قَلْبِـي نَحْـوَهُـمْ وَيَتُـوقُ[٥٤]   وَإِنِّـي وَإِنْ كَـانُـوا نَصَـارَى أُحِبُّهُـمْ

ومن بطون العباديّين أيضاً، بنو زمّان بن تيم الله من بني عدي بن عمرو بن مازن من الأزد[٥٥] وبنو بُقَيْلة من بني العاصي عمرو بن مازن من الأزد[٥٦] وبنو مرينا من لخم وهم من الأشراف العباديّين[٥٧] وبنو عدي بن الذّهيل بن ثوب بن أسس من لخم[٥٨] وبنو عدي بن قهم بن غنم بن أريش من لخم[٥٩] وبنو علقمة من لخم[٦٠] والعدسيّون من بني عوف بن عامر من كلب[٦١]

---

(٤٧) *Synodicon orientale*, p. 310 - 311.

(٤٨) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤٩) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣١٩.

(٥٠) **نفسه**، ج ١، ص ٣٢٨.

(٥١) هم سوى آل جفنة بن عمرو بن مزيقياء. انظر ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٤٣.

(٥٢) نسب عبد شمس انفسهم لجمل بن مالك بن أسد بن فهد، إلاّ أن ابن الكلبي يقول إن هذا باطل. في **جمهرة النسب**، ج ١، ص ١٠.

(٥٣) نسبهم الأصفهاني إلى ولد امرىء القيس بن زيد مناة بن تميم: **الأغاني**، ج ٢، ص ٨٠.

(٥٤) المبرّد، **الكامل**، ج ١، ص ٤١.

(٥٥) ابن حزم، **جمهرة انساب العرب**، ج ٢، ص ٣٧٤.

(٥٦) ابن حزم، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٣٧٤؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ١، ص ١٣٦.

(٥٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٩، ص ٧٩.

(٥٨) ابن الكلبي، **نسب معدّ واليمن الكبير**، ج ١، ص ١٦٥.

(٥٩) ابن الكلبي، **المصدر نفسه**، ج ١، ص ١٧١.

(٦٠) البكري، **معجم ما استعجم**، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٦١) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٣٦٣؛ البلاذري، **الفتوح**، ص ٣٤١.

وآل أبي دُلف[٦٢].

والجدير بالملاحظة أنّ هذه التّسمية لئن شملت قبائل مختلفة جمعت بينها وحدة المعتقد ووحدة الموطن فإنّها اقتصرت على نصارى هذا الموطن أي الحيرة، دون غيرهم من نصارى العرب.

لكنّنا نشير إلى أنّ الحضور النّسطوري في الحيرة لقي مقاومة ومنافسة من عدّة جهات. ففي مطلع القرن السّادس لقي النّساطرة مقاومة شديدة من قبل الأرثوذكسيّين، وتجلّت هذه المقاومة أساساً في حملة الدّاعية شمعون الأرشيمي (ت ٥٤٠ م) الأرثوذكسي، لا المونوفيزي حسب ما يقدّمه أبرز الباحثين من أمثال لابور وإيغران وبيغوليفسكيا استناداً إلى ورود اسمه في المصادر المونوفيزيّة الأساسيّة وهي: *The Lives of the Eastern Saints* لـ John of Epheses[٦٣]. و *Chronique dè Michel le Syrien*[٦٤]. ونحن لا نعارض رأي هؤلاء الباحثين جزافاً، بل إنّ ما دعانا إلى عدم اعتماده ما ذكره شمعون الأرشيمي بنفسه في إحدى رسائله من كونه رافق رسول الامبراطور يسطينس الأوّل Justin I المشهور باضطهاده للمونوفيزيّين، إلى المنذر الثالث بن ماء السّماء ملك الحيرة سنة ٥٢٤ م. فهل يُعقل أن يتعامل مونوفيزي مع مضطهِد بني عقيدته، بل هل يُعقل أيضاً أن ينال مونوفيزي ثقة هذا المضطهِد؟ وبالإضافة إلى ذلك فإنّ السّمعاني الماروني العقيدة ينسب في **مكتبته الشرقيّة** شمعون الأرشيمي إلى المذهب الأرثوذكسي (الملكاني)[٦٥]. إلاّ أنّ ما يمكن أن يكون قاد إيغران ولابور وغيرهما في اعتباره مونوفيزياً ما جاء من أخبار تُفيدُ أنّه أصبح كذلك بعد خروجه من الحيرة وإقامته في القسطنطينيّة. لكن لو رجّحنا هذا الاحتمال فإنّ رأيهما يبقى مع ذلك غير دقيق لا يُراعي التطوّرات العقائديّة لشمعون.

وفي المصادر العربيّة إشارة إلى تنصّر المنذر دون تدقيق للمذهب الذي اعتنقه[٦٨]. وممّا يذكر أنّه ترك النّصرانيّة لاحقاً لكنّه سلك رغم ذلك سياسة التسامح الدّيني مع رعاياه[٦٩]، ولنا شاهد على ذلك في عدم استجابته لطلب ذي نواس الملك الحميري الذي أرسل إليه يحثّه على اضطهاد المسيحيّين في مملكته[٧٠]، فلم يعارض تنصّر رعاياه وبعض أفراد عائلته مثل زوجته هند بنت الحارث الكنديّة[٧١].

(٦٢) ابن رستة، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٤١.

(٦٣) John of Epheses, *ibid*, dans *P.O.* T, 17, p. 137 - 158.

(٦٤) Michel le Syrien, *ibid*, T. V, p. 165 - 167

(٦٥) Assèmani, *B.O.* T. I, p. 342 - 345.

(٦٦) *H.N: Chronique de Seert*, T. II, p. 143.

(٦٧) ماري بن سليمان، **أخبار فطاركة المشرق**، ص ٥٦.

(٦٨) أبو الفداء، **تقويم البلدان**، ص ٢٩٩.

(٦٩) ومع ذلك تذكر بعض المصادر تعسفه مع المسيحيين خارج حدود مملكته. ففي بعض حروبه ضد البيزنطيين نهب وسلب وأسر عدداً من العذارى الراهبات (٤٠٠) اللاتي قتلهن وقدمهن ذبائح للعزى. انظر: Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 178 - 179.

(٧٠) شهد بذلك شمعون الأرشيمي في رسالته التي أنفذها سنة ٥٢٤ م إلى شمعون رئيس دير الجبول. وقد لخّص R. Duval بعض مقاطعها في كتابه: *Littérature Syriaque*, p. 136 - 140.

(٧١) أبو الفداء، **المصدر السابق**، ص ٢٩٩.

ولئن فشل الأرثوذكسيّون في تنصير العائلة المالكة في الحيرة في بداية القرن السّادس فإنّهم تمكّنوا من النّفوذ وسط فئة الأشراف وتركيز مذهبهم إلى جانب النّسطوريّة دون التغلّب عليها. ولعلّ في هذا الإطار ورد تعليق ابن رستة عن نصارى الحيرة لمّا قال: «وعليّة أهل الحيرة نصارى فمنهم من قبائل العرب على دين النّصرانية من تميم آل عدي بن زيد العبادي الشاعر و من سليم ومن طيء وغيرهم»(٧٢).

وفي الواقع ليست هذه هي المنافسة الوحيدة التي لقيها النّساطرة في الحيرة خلال هذه الفترة. فمنذ الرّبع الأوّل من القرن السّادس كان للمونوفيزيّين ديور وأتباع بالحيرة وهو ما تؤيّده قطعة باقية من رسالة سويروس الأنطاكي (ت ٥٣٨ م) التي كُتبت بعد سنة ٥١٩ م إلى القسوس ورؤساء الدّيور يوناتان Jonathan وصموئيل Sammuel ويوحنّا Jean العموديّين وإلى سائر المونوفيزيين المجتمعين في كنيسة مدينة الأنبار (فيروز شابور) وفي كنيسة الحيرة(٧٣).

وفي سنة ٥٥١ م أصبح للمونوفيزيّين بالحيرة أسقف(٧٤) ممّا يدلّ ضمنياً على نجاحهم في نشر عقيدتهم بين سكّان المدينة، بل إنّ نجاحهم هذا بلغ حدّ تحويل حاشية الملك (المنذر الثالث) من النّسطوريّة إلى المونوفيزيّة. لكن الجاثليق مرآبا (ت ٥٥٢ م) نجح في إعادة هذه الحاشية إلى عقيدتها الأولى في نطاق تصدّيه للحركة المونوفيزيّة في الحيرة(٧٥).

كما نجح النّساطرة في طرد اليوليانيّين Julianistes، وهم فرقة من المونوفيزيين متّهمة بالتطرّف(٧٦)، وفي إجلائهم عن المدينة بعد أن لجؤوا إليها فراراً من الشّام في عهد الجاثليق شيلا (ت ٥٢١ م)(٧٧). وتفيد المصادر النّسطوريّة أنّ هؤلاء المطرودين التجؤوا إلى بلدة تدعى بيرام(٧٨) تقع بالقرب من الحيرة(٧٩). ورغم ذلك استمرّ بقاء بعض المونوفيزيين غير المتطرّفين (يعاقبة) بالحيرة إلى مجيء الإسلام. فقد كان لهم بها سنة ٦١٧ م أسقف.

أمّا في خصوص الحضور النّسطوري في الحيرة منذ منتصف القرن السّادس فقد تدعّم باعتناء الجاثليق مرآبا بالنّساطرة إذ عيّن لهم «ملفّاناً» من تلاميذه يدعى سرجيس بن ساحيق. وهذا المعطى لا يهمّنا إلاّ بقدر ما يدلّ على رغبة هذا الجاثليق في ترسيخ النّسطوريّة لدى مُعتنقيها وفقاً لأصولها.

وبالإضافة إلى ذلك فقد قام الرّاهب النّسطوري إبراهيم الكشكري الملقب بالكبير (ت ٥٨٦ م)

---

(٧٢) ابن رستة، **المصدر السابق**، ص ٣٠٩.

(٧٣) أفرام برصوم الأول، **اللؤلؤ المنثور**، ص ٢٤٤ و ٢٤٨.

(٧٤) Assèmani, *B.O*, T. III, p. 2.

(٧٥) Labourt, *ibid*, p. 190 - 191.

(٧٦) سنتعرض بالتفصيل لنشأة اليوليانية وخصوصياتها العقائدية عندما نتناول بالدرس المسيحية في اليمن.

(٧٧) *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 135 et 144.

(٧٨) بلدة «بيرام» هي التي أطلق عليها في الفترة الإسلامية اسم «نجران». انظر عن المفارقة التاريخية لهذه التسمية كتاب فيي J.M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, T. III, p. 226 - 230.

(٧٩) *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 51 - 52.

بتنصير خلق من سكّان الحيرة من عبدة كوكب الزّهرة(٨٠). وقد ساهم أيضاً ملك الحيرة النعمان بن المنذر وهو النعمان الثالث أبو قابوس (٥٨٥ ـ ٦١٣ م) في تركيز النّسطوريّة في حاضرة ملكه التي أصبحت بعد تنصّره أبرز معاقل هذا المذهب. وقد ذكرت العديد من المصادر خبر تنصّر النعمان الثالث مركّزة كلّها على الأسقف الذي نصّره. ويهمّنا أن نتوقّف عند هذا الأسقف لما تحتويه الأخبار الواردة عنه من تفاصيل هامّة حول تطوّر المسيحيّة العربيّة في الحيرة في عهد النّعمان الثالث (أواخر القرن السّادس وبداية القرن السّابع).

لقد اختلفت المصادر في تسمية الأسقف الذي نصّر النعمان الثالث. ففي **التاريخ السّعردي** يدعى شمعون بن جابر(٨١). وهو ما نقله عمرو بن متّى وماري بن سليمان مع الاقتصار على ذكر الاسم دون اللّقب، مع الملاحظة أنّ أسقف الحيرة النّسطوري بعد سنة ٥٨٥ م كان يدعى شمعون(٨٢). وكلّ هذه المعلومات تجعلنا نتأكّد من اعتناق النعمان الثالث مذهب النّسطوريّة.

ورغم نسطوريته فقد كانت له علاقة جيّدة مع أسقف الحيرة اليعقوبي وهو جابر بن شمعون أحد بني الأوس بن قلامّ. وجاء ذكر هذا الأسقف في رواية استقراض النّعمان مالاً منه بتوسّط الشاعر عديّ بن زيد(٨٣).

ويحقّ الاعتراف بأنّ رواية الأصفهاني لم تُشر إلى مذهب هذا الأسقف. لكنّ اعتقادنا راسخٌ بأنّه يعقوبي إذ لا تسمح قوانين الكنيسة النّسطوريّة بوجود أسقفين نسطوريين في الوقت نفسه وفي المدينة نفسها(٨٤). خاصّة وأنّ الفرقة المسيحيّة المتأكّد وجودها إلى جانب النّسطوريّة بالحيرة هي الفرقة اليعقوبيّة، كما سبق أن بيّنا ذلك.

ويعود الفضل لرواية الأصفهاني في إبراز مدى تطوّر المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة ودرجة تنظيمها في أواخر القرن السّادس والمكانة الاجتماعيّة المرموقة التي كان يحتلّها أسقف العرب اليعاقبة.

لكنّ الظّاهرة التي تسترعي الانتباه بالنسبة إلينا هي النسبة العربيّة لهذين الأسقفين وبالتالي نشأة إكليروس عربي يعقوبي بالحيرة منذ أواخر القرن السّادس. ويتجلّى من بعض المصادر أنّ هذه الظاهرة بقيت إلى مجيء الإسلام. ففي زمن ظهور الرّسول محمّد، كان بالحيرة أسقف عربي من سُراتها يدعى عدي بن حنظلة من بني ملكان بن عوف من تنوخ(٨٥).

---

(٨٠) *Ibid.*, T. II, p. 133 - 135.

(٨١) *Ibid.* T. II, p. 478 - 479.

(٨٢) *Synodicon orientale*, p. 531. أما المؤرخة بيغوليفسكيا فإنها تعتبر إيشوعيب بطريك النساطرة (ت ٥٩٤ ـ ٥٩٥ م) هو الذي قام بتعميد النعمان وذلك لاعتمادها على مصادر تختلف عن مصادرنا مثل.. *Chronicon anonymun*, ed. I. Guidi; Chronia minora... **المرجع نفسه**، ص ١٤٥.

(٨٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٩٥.

(٨٤) ورد هذا القانون في كتاب **فقه النصرانية** لابن الطيب في فصل «القوانين المشرقية»، ص ٩٩، وهذا نصه: «أسقفان أو ثلاثة في مدينة لا يكونون لكن يكون أسقف واحد. وإذا بلغ الأسقف حد الموت ليس له أن يعمل أسقفاً بدله لا في حياته ولا بعد وفاته عند موته».

(٨٥) ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج ٤، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

هذه إذن آخر مراحل تطوّر المسيحيّة العربيّة بالحيرة قبل الإسلام إذ لم توفّر المصادر أيّ معلومات عنها بعد انتهاء حكم اللّخميّين (سنة ٦٠٢ م) وفي عهد إمارة إياس بن قبيصة الطّائي وعمال الفرس إلى زمن الفتح الإسلامي.

إنّ دراسة واقع المسيحيّة العربيّة بالحيرة قبل الإسلام يقودنا إلى الاستنتاجات التالية:

أوّلاً: شمول المسيحيّة أغلب عرب الحيرة (العباد) دون أن تُمحى الوثنية.

ثانياً: مساهمة سراة الحيرة في نشر الدّيانة المسيحيّة بمختلف معتقداتها في مدينتهم باعتناقها وبتقديم العون المادّي والمعنوي للمبشّرين لتركيزها (بناء كنائس، الدّعوة للعقيدة..).

ثالثاً: تأخّر اعتناق ملوك الحيرة الدّيانة المسيحيّة (إلى أواخر القرن السّادس).

رابعاً: تحوّل الحيرة إلى معقل من معاقل النّسطوريّة في العراق قبل الإسلام.

خامساً: رغم أنّ الغلبة في الحيرة كانت للمذهب النّسطوري فإنّ الأرثوذكس واليعاقبة ساهموا أيضاً في تنصير أهاليها.

هذه إذن أهمّ المعطيات المتوفّرة إلى حدّ الآن عن تاريخ النّسطوريّة بالحيرة كأبرز مركز عربي لها. وتجدر الإشارة إلى انتشار هذه العقيدة في مراكز عربيّة أخرى مثل الأنبار وعين التّمر.

ب ـ الأنبار: مركز عربي نسطوري:

نذكّر بأنّ الحضور العربي كان كثيفاً في الأنبار قبل الإسلام (تنوخ والنّمر بن قاسط وغيرهم..). ومن الشّواهد على ذلك تلقيبُها بمدينة «العرب» خلال زيارة الجاثليق النّسطوري مارآبا Maraba لها سنة ٥٤٠ م[٨٦]. وتدلّ هذه الزّيارة على خضوع المدينة للكنيسة النّسطوريّة. كما يتبيّن من المصادر أنّ الأنبار تشارك الحيرة في كونها أقدم المراكز العربيّة التي انتشر فيها هذا المذهب. فمنذ سنة ٤٨٦ م كان لها أسقف نسطوري يدعى موسى Moïse وتواصل تعيين الأساقفة النّساطرة عليها إلى حدود سنة ٦٠٥ م: موسى سنة ٤٩٧ م وشمعا Samà سنة ٤٩٧ م[٨٧] وداود في عهد الجاثليق نرسس Narsés (ت ٥٣٥ م)[٨٨] وشمعون سنة ٥٤٤ و ٥٥٤ وماري Maraï سنة ٥٧٦ م وشمعون سنة ٦٠٥ م[٨٩]. إلاّ أنّ قائمة أساقفة الأنبار النّساطرة تتوقّف عند هذا التّاريخ بسبب تأكّد الحضور اليعقوبي فيها. فمنذ سنة ٦٢٩ م أصبحت الأنبار من ضمن الأسقفيات اليعقوبيّة بالتسمية التّالية: «أسقفيّة الأنبار وبني نُمير»[٩٠]، فيتّضح من خلال هذه التّسمية أنّ بني النّمر بن قاسط كانوا يعاقبة عند ظهور الإسلام.

---

(٨٦) *Synodicon orientale*, p. 321.

(٨٧) عثرنا على هذين الإسمين في **المجامع الشرقية**. *(S.O.)* وربّما يتعلق الأمر بأسقفين في السنة نفسها أو مجرد اختلاف في النسخ التي اعتمدت: *Synodicon orientale*, p. 679.

(٨٨) عمرو بن متى، **فطاركة المشرق**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٨٩) باستثناء الأسقف داود ورد ذكر باقي الأساقفة في **المجامع الشرقية**، ص ٢٧٦، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١، ٣١٦، ٣٢١، ٣٣١، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٩، ٦٠٨.

(٩٠) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 416.

ج - النسطورية بين عرب الجزيرة الفراتية:

تمكّن النساطرة من السيطرة على منطقتي حدياب[٩١] وبيث عرباي التي تضمّ عدداً كبيراً من السكّان العرب البدو أو المستقرّين بالمراكز النّسطوريّة كنصيبين ونينوى وبلد وسنجار وطور عابدين[٩٢]. وتشير المصادر النّسطوريّة إلى وجود عرب نساطرة في تلك النّواحي إلاّ أنها لا توضّح تركيبتهم القبليّة. والملفت للانتباه ما تذكره المصادر عن رهبان وأساتذة عرب نساطرة. فتجد في **كتاب العفّة** ذكراً لراهب عربي نسطوري اشتهر بمنطقة نصيبين بجبل عَزلا Isala وهو مار يوحنّا[٩٣]. وتحدّث **التاريخ السّعردي** عن أستاذ عربي نسطوري بمدرسة بلد يدعى «مسكنة العربي»[٩٤] Meskèna Arbâya. وتجدر الملاحظة إلى أنّ المصادر النّسطوريّة تصمت عن ذكر بدو عرب من النّساطرة بصفة عامّة. ولعلّ السبب في ذلك ما أقرّ به رائد الحركة النّسطوريّة، برصوما، نفسه في إحدى رسائله من عدم رغبة النّساطرة في التّبشير بين البدو[٩٥].

٤ ـ نشأة المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة في العراق وتطوّرها من منتصف القرن السادس الميلادي إلى مجيء الإسلام

أ ـ انتشار اليعقوبية في العراق:

تشهد المصادر النّسطوريّة نفسها، بانتشار اليعقوبيّة في العراق، انطلاقاً من منطقة نصيبين، منذ عهد الملك الفارسي ميلاس بن فيروز[٩٦] (٤٨٤ ـ ٤٨٨ م) وبتمكّن اليعاقبة من تعميد النّاس وبناء البِيَع[٩٧].

ورغم تحريم المذهب اليعقوبي في العراق في مجمع لافاط سنة ٤٨٤ م والاضطهاد الذي تعرّض له اليعاقبة من قبل النّساطرة بزعامة الأسقف برصوما فإنهم تمكّنوا من البقاء بالعراق. وزادت الموجات اليعقوبيّة المطرودة من سوريا بسبب اضطهادات الامبراطور يسطينس الأوّل Justin I بين عامي ٥١٨ و ٥٢٣ م، في تدعيم الحضور اليعقوبي. ومنذ أواخر النّصف الأوّل من القرن السّادس أصبح لليعاقبة أساقفة بالعراق، أشهرهم أحودمه[٩٨]. لكنّ الدّور الفعّال في نشر اليعقوبيّة في العراق بالنسبة لهذه الفترة قام به الرّاهب يعقوب البرادعي بالاعتماد على إكليروس

---

(٩١) انظر الخريطة، مقابل ص ١٠٠.

(٩٢) *Synodicon Orientale*, p. 310, 321, 461, 465, 532.

(٩٣) Jesudenah, *Le livre de la chasteté*, p. 25.

(٩٤) *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 191.

(٩٥) وردت رسالة برصوما في: *Synodicon Orientale*, p. 532 - 533.

(٩٦) أغلب المؤرخين يذكرونه بالش Balash بن فيروز: *E. I.*, art «Sassânides». T. IV, p. 85.

(٩٧) *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 122 - 123.

(٩٨) نجد ترجمة أحودمّه في نسخة بالسريانية كتبت سنة ٩٣٦ م وقد ترجمها: F. Nau, ds. *P.O.*T. III; p. 7 - 51.

(أساقفة وشمامسة) هامّ وزّعه في مختلف جهات الامبراطوريّة الفارسيّة[٩٩] وعلى المساعدة المادّية والمعنويّة التي كان يقدّمها له الغساسنة. وكان المذهب اليعقوبي يلقى القبول بين السكّان ونجح بصفة خاصّة بتكريت والمدن القريبة منها ومنطقة بيث عربايا.

وفي سنة ٥٥٩ م أصبح لليعاقبة بالعراق رئيس أعلى إثر سيامة احودمه مطراناً على الكنيسة اليعقوبيّة[١٠٠]. ولم يضع مقتل أحودمه سنة ٥٧٥ م، حدّاً لانتشار اليعقوبيّة بالعراق، بل تواصلت جهود أتباعها حثيثة وباتت بيث عربايا مركزاً نشيطاً مناهضاً للنّساطرة خاصّة بعد أن ترأس هذه الحركة الرّاهب ماروثا (ت ٦٤٩ م)[١٠١] سنة ٦٠٥ م. ومنذ سنة ٦٢٨ م أي السّنة التي سيم فيها ماروثا «مفرياناً» على تكريت والمشرق، أصبحت مدينة تكريت المقرّ الرّسمي للرّئيس الأعلى للكنيسة اليعقوبيّة[١٠٢].

اهتممنا اهتماماً خاصًا بأحودمه وماروثا نظراً للدّور الكبير الذي قاما به في تنصير عرب العراق كما سنوضّح ذلك الآن. لقد نجح اليعاقبة في تنظيم صفوفهم بين القبائل العربيّة المنتشرة في الجزيرة الفراتيّة والعراق ولاقوا القبول الحسن والمؤازرة من قبل رؤساء هذه القبائل. وعلى عكس النّساطرة لم يهمل اليعاقبة القبائل البدويّة بل ركّزوا نشاطهم داخلها في الوقت الذي اهتموا بالتبشير في المناطق الحضريّة.

ب ـ انتشار اليعقوبيّة بين عرب العراق :

يعود تنصّر العرب في الجزيرة الفراتيّة والعراق إلى جهود الأسقف أحودمه في مرحلة أولى ثمّ خلفائه في مرحلة ثانية.

ورد في ترجمة حياة أحودمه أنّه من مواليد مدينة بلد من عائلة نسطوريّة ثمّ مال إلى اليعقوبيّة. واشتهر أحودمه بعلمه وطهره وتحمّسه لنشر المسيحيّة. وقد سيم أوّلاً أسقفاً لأبرشيّة بيث عربايا حيث سعى إلى تنصير القبائل العربيّة التي كانت تعيش في الخيم[١٠٣]. وورد في المصادر أنه حاول التغلغل في مضارب هذه القبائل لكنّه استقبل في البداية بالحجارة، ولم يفلح كثيراً في مسعاه إلى أن استطاع أن يُشفي يوماً ابنة أحد رؤساء القبائل من مرض أصابها ومنذ ذلك الوقت صارت له شهرة واسعة في ديار العرب. وبفضل ما أتى به من «أعاجيب» استطاع أن ينصّر الكثير من العرب وعيّن في كلّ قبيلة قسّاً وشماساً. وعمل على توطين العرب المتنصّرين فشيّد لهم الكنائس التي سمّى كلّ واحدة منها باسم رئيس من رؤساء القبائل، وبنى لهم هيكلاً للقدّيس سرجيوس قرب مدينة بلد في منطقة بيث عربايا، حتى يتركوا زيارة الدّير الأصلي لهذا القدّيس

---

(٩٩) نذكر بأن يعقوب البرادعي كان أسقفا على مدينة الرها منذ سنة ٥٤٣ م ثمّ أصبح مطرافوليطاً (Métropolitain).

(١٠٠) F. Nau, *Histoire d'Ahoudemmah*, p. 20.

(١٠١) كتب تاريخ حياة ماروثا خليفته دنحا (٦٤٥ ـ ٦٥٥ م) بالسريانية وترجمة إلى الفرنسية: F. Nau ds *P.O.* T. III, p. 52 - 96.

(١٠٢) F. Nau, *Histoire de Marouta*, 60 - 63.

(١٠٣) هذا كلّ ما كتبته المصادر المسيحية عن أصل أحودمه: *Histoire d'Ahoudemmah*, p. 19 - 20.

بمدينة الرّصافة(١٠٤). ولهذا ندرك سبب محاولة العرب الدّفاع عن أحودمه وافتدائه عندما سجنه الفرس سنة ٥٧٥ م(١٠٥).

هذه إذن ظروف نشأة أوّل أسقفيّة عربيّة يعقوبيّة للبدو ببيث عربايا حوالى منتصف القرن السّادس. ولئن كنّا نجهل بشكل عام التركيبة القبليّة لعرب هذه الأسقفيّة، فمن الثابت أنّها كانت تشمل في الأساس بني تغلب وهم تغالبة الشمال(١٠٦).

لم يقتصر دور أحودمه على تنصير عرب بيث عربايا، بل امتدّ تأثيره إلى تغالبة منطقة عانة (تغالبة الجنوب) ونجح في تنصيرهم. كما نشر مذهبه بين التنوخيّين البدو المنتشرين بين الأنبار والحيرة وعرب عاقولا(١٠٧) Aqûla، وهم سكّان منطقة مدينة عاقولا السّريانية التي كانت تضمّ جماعات متفرّقة من النّصارى السّريان وتمثّل موضعاً يرتاده العرب. ومن المهمّ أن نشير منذ الآن إلى العلاقة بين عاقولا والكوفة إذ يؤكّد عموم السّريان أن الكوفة هي ذاتها عاقولا السّريانية وورد ذكرها كثيراً في كتبهم. وممّن أشار إليها أسقف البصرة يشوعدنه Jesudenah في **كتاب العفّة**(١٠٨)، وجاثليق تكريت مار دنحا الأوّل (ت ٦٥٩ م) في سيرة مار ماروثا(١٠٩). وذكر ذلك أيضاً الطبري في **تاريخه**(١١٠).

وخلف أحودمه على كرسي أسقفيّة تكريت، قاميشوع في السّنوات ٥٧٨ ـ ٦٠٩ م، واستمر(١١١) في تكثيف النّشاط التّبشيري بين العرب الرحّل ببيث عربايا. ولئن استمرّ ذكر اسم أسقفيّة «رحّل بيث عربايا» في المصادر السّريانية في عهد قاميشوع، فإنّه بات من الثابت زوال هذا الاسم من المصادر اليعقوبيّة بعد سنة ٦٠٩ م وحلّ محلّه اسم «أسقفيّة العرب» التي كان أوّل أساقفتها يوحنّا الملقّب بأسقف العرب (٦١٦ ـ ٦٥٠ م)(١١٢).

ولمّا تولى ماروثا كرسي تكريت (٦٢٨ ـ ٦٤٩ م) بنى لهم الأديرة مثل دير «عين جاج» أو

---

(١٠٤) كان للقديس سرجيوس Sergius منزلة كبرى عند نصارى الشرق وهو الشهيد، الذي قتله القيصر الروماني مكسيمينوس غاليريوس Max Galerius نحو سنة ٣٠٧ م، ويحتفل بذكراه في ٧ تشرين الأوّل من كل سنة. انظر ترجمته في: *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 43 - 45.

(١٠٥) *Histoire d'Ahoudemmah*, p. 26 - 33؛ ابن العبري، **التاريخ السرياني**، ج ٢ «ترجمة أحودمه» رقم ٣١. نلاحظ أننا استعملنا الترجمة العربية لهذا المصدر المنشورة في مجلة **المشرق** عدد ٢٢ سنة ١٩٢٤ ص ١٨٢ ـ ٢٨١ و ٣٦٦ ـ ٣٦٧ و ٥١٨ ـ ٦١٣.

(١٠٦) علينا منذ الآن التميز بين «تغالبة الشمال» أي القاطنين في منطقة «بيث عربايا» وفي جهات أخرى من الجزيرة الفراتية وبين تغالبة «الجنوب» الساكنين بمنطقة عانة.

(١٠٧) *Histoire d'Ahoudemmah*, p. 28.

(١٠٨) Jesudenah, *le livre de la chasteté*, p. 261.

(١٠٩) F. Nau, *Histoire de Marouta*, p. 85 - 89.

(١١٠) الطبري، **تاريخ**، ج ٤، ص ٥٢.

(١١١) H. Charles, *Le christianisme des arabes nomades*, p. 76 - 77. استند شارل في هذا الموضوع إلى: Le Quien, *Oriens christianus*, II, Col, 1533.

(١١٢) Denis de tell Mahré, *Chronique*. p. 7, 4.

دير «العجاج». وقد قام رهبان هذا الدّير بدور هامّ في تدعيم اليعقوبيّة في المنطقة وتوسيع نفوذها[١١٣].

من الأسقفيات العربيّة الأخرى التي أسسها أحودمه وحافظت على بقائها في عهد ماروثا أسقفية عانة والعرب التغلبيّين إذ ورد اسمها في قائمة الأسقفيات الخاضعة لمفريان تكريت حوالى سنة ٦٢٩ م[١١٤]. وما يلفت الانتباه بخصوص هذه الأسقفيّة انفراد تغلب منطقة عانة، دون بقية القبائل المتنصّرة، بأسقف خاصّ بهم.

وهكذا نستطيع التأكيد بأنّ اليعاقبة نجحوا في تأسيس أسقفيات عربية منذ منتصف القرن السّادس واستمر وجودها إلى مجيء الإسلام والفتح[١١٥]. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ تأثير اليعقوبيّة شمل قبائل عربيّة أخرى ليس لدينا معلومات دقيقة عنها مثل الأولى. لذلك ارتأينا التطرّق إليها على حدة. فمن القبائل التي نسبتها المصادر السّريانيّة إلى اليعقوبيّة «بنو ثعلبة» البكريون. فقد أشار إليها يوشع العمودي Joshua Stylite على أساس أنّها أعظم قبيلة في امبراطوريّة كندة العربية الشمالية وأنّها تنتمي إلى المذهب اليعقوبي[١١٦]. ومن المؤرّخين العرب الذين أشاروا إلى مسيحيّة قبائل بكر (شيبان وذهل وتيم اللاّت وضبيعة) الطّبري، في **تاريخه**[١١٧].

ويتعرّض المؤرّخون والنسّابة العرب إلى تغلغل المسيحيّة بين صفوف بني شيبان وخاصّة في بطن ذي الجدّين وبطن بني أبي ربيعة بن ذهل[١١٨]. وذكروا الكثير من أشرافهم وشعرائهم المشهورين بانتمائهم للّديانة المسيحيّة، ومنهم هانىء بن قبيصة سيّد بني شيبان[١١٩] والشاعر مسعدة بن فروة بن مسعود الذي قال في شعره:

أهـــذيـــل تغلـــب لا تُهَـــدِّدْنـــا ... ولاقِ أبـــــالفـــــافـــــهْ

أو لاق مسعــــدة بـــــن فـــــروة ... والمسيـــــح إذا نفـــــافَـــــهْ[١٢٠]

كما ذكروا عُمير بن السّليل من أشراف ذي الجدّين[١٢١] ويمكن أن نلحق بهذه المجموعة المتنصّرة من أحياء بكر قبيلة عجل بن لجيم التي أشارت المصادر العربيّة بوضوح إلى نصرانيتها وهو ما نلاحظه من هذا البيت الشعري الذي قاله عبد الله بن الزّبير في هجائه لأحد بني عجل المسمّى حجّار العجلي:

---

(١١٣) F. Nau, *ibid*, p. 85 - 89.

(١١٤) F. Nau, *ibid*, p. 54.

(١١٥) انظر الخريطة، مقابل ص ١٠٠.

(١١٦) R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 79. استند «دوفال» فيما ذكره عن بني ثعلبة إلى: Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite*.

(١١٧) الطبري، **تاريخ**، ج ٢، ص ٢٥٥ ـ ٣٦٦.

(١١٨) *E. I.*, I, art, «Bakr Ibn Wail», T. I, p. 933.

(١١٩) ابن دريد، **الاشتقاق**، ج ٢، ص ٣٥٩.

(١٢٠) ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ج ٢، ص ٢٠٤.

(١٢١) ابن دريد، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٢٣٠.

سليل النّصارى سُدت عجلاً ولم تكن　　لذلك أهلاً أن تسود بني عجل[١٢٢]

كما صرّح الطبري وابن الكلبي بنصرانية بني عجل المقيمين على الضفّة الغربيّة للفرات وذكر بعض أشرافهم النّصارى أمثال جابر بن بُجير وعبد الأسود[١٢٣].

ولئن اعتنقت كلّ الجماعات العربيّة السّابق ذكرها المذهب اليعقوبي في أوّل اتصال لها بالمسيحيّة فإنّ جماعات أخرى اعتنقته في إطار التّغيير المذهبي مثلما حصل لعرب مدينة الأنبار. فقد تحوّل بنو النّمر بن قاسط وتنوخ من النّسطوريّة إلى اليعقوبيّة في مطلع القرن السّابع الميلادي[١٢٤].

في الأخير نُلحق بهذه الجماعات العربيّة التي وجدت في دائرة نفوذ اليعاقبة جماعات أخرى لم يُصرّح مُباشرة بانتمائها إلى هذه العقيدة، بل اجتهدنا في استنتاج ذلك بقدر ما لدينا من حجج. ويمكننا أن ندرج ضمن هذه المجموعة بني ساطع من تنوخ وبني الأوس بن عمرو بن عامر إذ كان لبني ساطع دير بالحيرة تقابله منارة عالية كالمرقب تسمّى القائم لبني الأوس بن عمرو بن عامر. والمعروف عن أديرة النّصارى أن كل دير لليعقوبيّة والملكانيّة عنده قائم أمّا ديارات النسطوريّة فلا قائم لها[١٢٥]. كما أننا ندرج ضمن تلك المجموعة أيضاً بني إياد الذين كانوا يعيشون غرب الفرات بجنوب العراق. وقد أشار البلاذري إلى تنصّرهم في عهد كسرى أنوشروان لمّا التجؤوا إلى بني تغلب وأقاموا معهم على النّصرانية[١٢٦]. ونحن نرى في أخذهم المسيحيّة عن بني تغلب أكبر دليل على اعتناقهم مذهب اليعقوبيّة. ومن ناحية أخرى يوجد بنو إيّاد ضمن من أشار أبو يوسف صاحب كتاب **الخراج** إلى مسيحيّتهم عند حديثه عن فتوحات خالد بن الوليد في أسفل الفرات، إذ ذكر وجود قوم من إياد وكندة نصارى بقرية صندودا[١٢٧] واشتهر من نصارى إيّاد بطن بني حُذاقة بن زهر بن إياد بن نزار[١٢٨].

أوضحنا في الفقرات السّابقة وضعيّة المسيحيّة اليعقوبيّة بين عرب العراق قبل الإسلام. ومن أبرز خصائص هذه الوضعيّة:

أوّلاً: قرب عهد نشأة المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة من مجيء الإسلام (منتصف القرن السّادس).

ثانياً: تنصّر عرب العراق على يد الأساقفة، خاصّة اليعاقبة وعلى يد الرّهبان.

ثالثاً: كثافة الحضور اليعقوبي بين القبائل العربيّة (عرب الجزيرة الفراتيّة، تغالبة الشمال،

---

(١٢٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٤، ص ٢٤١.

(١٢٣) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٥٥ ـ ٣٦٢؛ ابنْ الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٥٩.

(١٢٤) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 416؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ١١، ص ١٩٤.

(١٢٥) الشابشتي، **الديارات**، ص ٣٠٣.

(١٢٦) البلاذري، **انساب الأشراف**، ج ١، ص ٢٧.

(١٢٧) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٥٧.

(١٢٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨؛ ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٢٥٠.

تغالبة عانة، النمر بن قاسط، إياد، بنو ثعلبة، البكريّون، بنو عجل، تنوخ، العاقوليون).

رابعاً: تنظّم المسيحيّة اليعقوبيّة العربيّة في شكل أسقفيات: أسقفيّة القبائل أو العرب وأسقفيّة التغالبة منذ منتصف القرن السّادس.

خامساً: انتماء أغلب العرب اليعاقبة إلى البدو والأعراب علماً بأنّ مُنصّريهم حاولوا في الوقت نفسه تحويلهم إلى سكّان مستقرّين.

بعد أن تناولنا وضعيّة المسيحيّة العربيّة في العراق، يمكن حوصلة خصائصها على النّحو التالي:

أوّلاً: نشأت المسيحيّة العربيّة في العراق منذ القرن الرّابع في شكلها الأرثوذكسي، وأصبحت الحيرة منذ أوائل القرن الخامس مركزاً مسيحيًّا هامًّا. كما انتشرت هذه الدّيانة بين معظم قبائل عرب العراق.

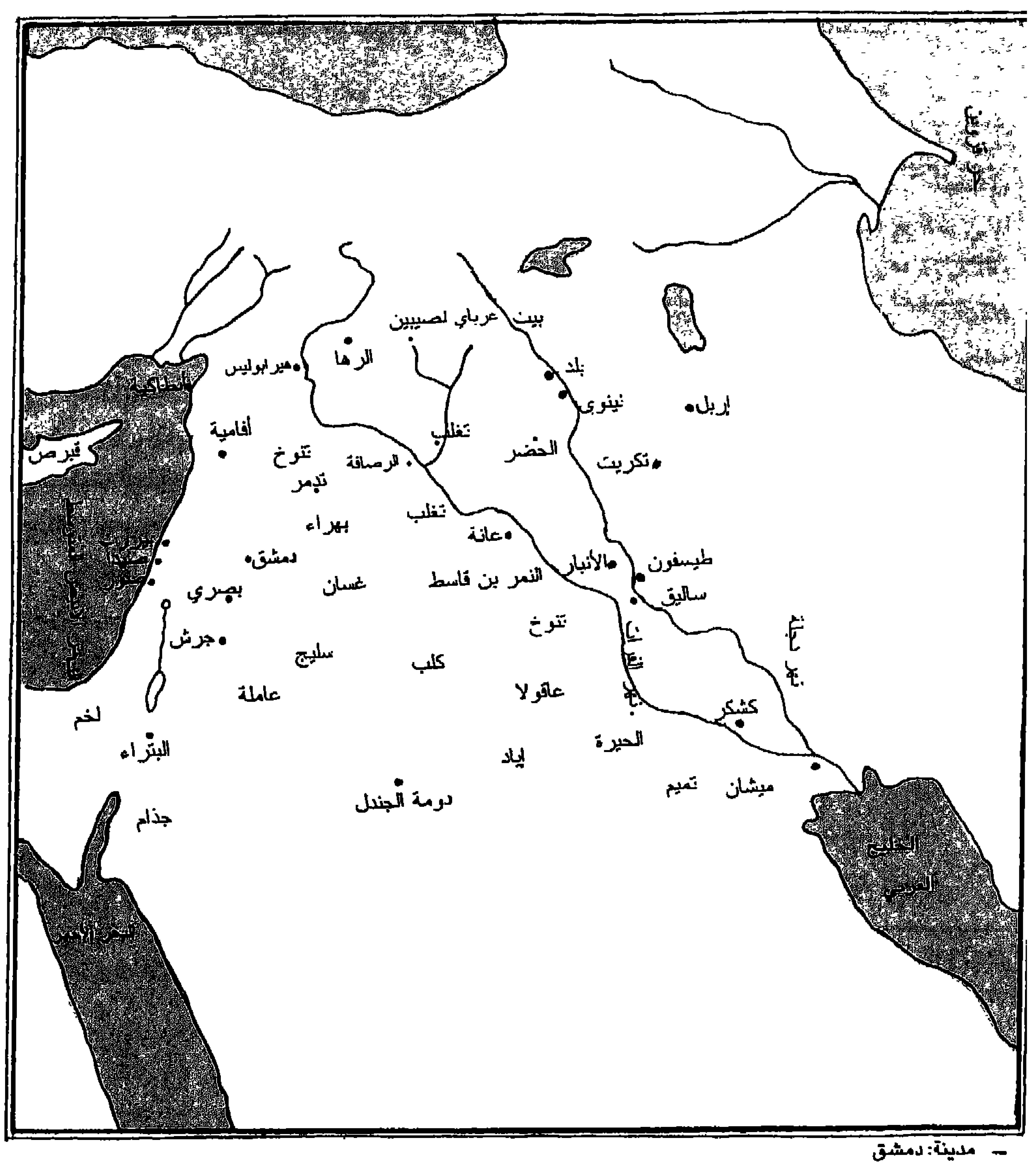
ثانياً: تطوّرت المسيحيّة العربيّة العراقية بداية من أواسط القرن الخامس إلى مسيحيّة نسطوريّة في المدن والقرى أساساً وإلى مسيحيّة يعقوبيّة بين القبائل البدويّة. لكنّ ذلك لم يمنع من بقاء مجموعات عربيّة أرثوذكسيّة خاصّة بالحيرة.

ثالثاً: بلغت المسيحيّة العربيّة بشكليها اليعقوبي والنّسطوري درجة هامّة من التنظيم يتجلّى في تعدد الأسقفيات العربيّة الحضرية (الحيرة، الأنبار، عين التّمر) والبدويّة: «أسقفيّة القبائل» و «أسقفيّة التغالبة». على أننا لا نلاحظ هذا التنظيم لدى القبائل المنتشرة جنوب الحيرة، لبعدها عن المراكز المسيحيّة.

رابعاً: نشأ إكليروس عربي بالحيرة وبلغت المسيحيّة العربيّة فيها درجة متقدّمة من التّنظيم الذاتي.

خامساً: اعتنق الأشراف العرب الدّيانة المسيحيّة وساهم بعضهم في نشرها (سُراة الحيرة).

القبائل العربية التي انتشرت بها المسيحيّة
في الشام والعراق والجزيرة العربية قبل الإسلام



— مدينة: دمشق

— القبائل: غسّان

- ٣ -

المسيحيّة في شبه الجزيرة العربيّة قبل الإسلام

تمكّنت المسيحيّة من النّفاذ إلى شبه جزيرة العرب. وقد اعتنقت جماعات من سكّانها هذا الدّين. وتردّ مصادر التاريخ الكنسي دخول المسيحيّة إلى هذه البلاد إلى أيّام الرّسل والمبشّرين الأوائل. ومن الإشارات الدّالة على ذلك تأكيد عمرو بن متّى على دور القدّيس ماري أحد السّبعين[١] الذي يُنسب إليه تنصير بلاد بابل والعراقين والأهواز واليمن وبلاد العرب سكّان الخيم ونجران وجزائر بحر اليمن وبحر الهند[٢]. ولو شئنا لطال بنا ذكر أقوال جميع المؤرّخين المشرقيّين السّريان والغربيّين واليونان واللاّتين[٣] وغيرهم ممّن يرجعون انتشار هذه الدّيانة في بلاد العرب إلى فجر ظهورها. ونكتفي بالتنويه في هذا الصّدد بماري بن سليمان[٤] **والتاريخ السّعرتي**[٥].

ومن البديهي أنّنا لا نستطيع موافقة المؤرّخين على ما ذكروا ما لم تدعَمْ حججهم شواهد تاريخيّة جدّية. لذلك سنسعى إلى البحث عن أقدم الشواهد للوقوف على بداية انتشار المسيحيّة في بلاد العرب، بشكل لا يقبل الشكّ ولا التأويل. ولنا في الواقع أكثر من رواية عن دخول المسيحيّة إلى هذه البلاد. وهي تؤكّد على أقدميّة الحضور المسيحي باليمن. لهذا السبب ارتأينا أن نبدأ دراستنا لهذه المسألة انطلاقاً من اليمن ثمّ نتطرّق إلى الجهات الأخرى بشبه الجزيرة العربيّة.

١ - انتشار المسيحيّة في جنوب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام

أ - أصول المسيحية في اليمن :

تتفق جلّ الدّراسات الجدّية[٦] في هذا الموضوع على أنّ أوّل عمليات التبشير في اليمن

(١) «السبعون» هم المبشرون الذين توزعوا بعد وفاة عيسى المسيح، بثلاثين سنة، في مختلف الجهات.

(٢) عمرو بن متى، **أخبار كرسي فطاركة المشرق**، ص ١.

(٣) انظر عن المؤرخين اليونان واللاتين القائمة التي أوردها لويس شيخو في كتابه **النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية**، ج ١، ص ٥٢ - ٥٥.

(٤) ماري بن سليمان، **أخبار كرسي فطاركة المشرق**، ص ٥.

(٥) *Chronique de Séert*, T. I, p. 226 - 228.

(٦) R. Aigrain, *Arabie*, p. 1237 - 1238; A.F.L. Beeston, Judaïsme and christianity in pre-islamic Yemen, dans J. Chelhod, *L'Arabie du Sud*, T. III, pp. 271 - 278; T. Andrae, *Les origines de l'islam*

المرتكزة على أساس تاريخي صحيح تعود إلى القرن الرّابع. ويعتمد هذا الرّأي على الرّواية اليونانية المتعلّقة بالأسقف الآريوسي تاوفيل Thèophile. وتقول هذه الرواية إنّ الامبراطور قسطنسيون Constance (٣٣٧ ـ ٣٦١ م) المتشيع للآريوسيّة[٧] أرسل قبل سنة ٣٥٦ م[٨] وفداً من الرّومان إلى ملك حمير. وكان يترأس هذا الوفد تاوفيل. وخلال فترة وجوده بالمنطقة بشرّ بالدّين المسيحي رغم معارضة الطّوائف اليهوديّة. وشيّد ثلاث كنائس، الأولى في حاضرة الحميريين ظفار، والثّانية في عدن على السّاحل حيث كان ينزل البيزنطيون للمتاجرة، والثالثة عند مدخل الخليج العربي في فرضة يُحتمل أنّها هرمز.

يؤدّي بنا الاعتماد على هذه الرّواية إلى بعض الاستنتاجات:

أوّلاً: دخول المسيحيّة الآريوسيّة إلى بلاد اليمن في القرن الرّابع الميلادي. والآريوسيّة من الطّوائف المسيحيّة الشرقية التي تنسب إلى الكاهن المصري آريوس (ت ٣٣٦ م) الذي بدأ في نشر آرائه حول طبيعة الابن قبل سنة ٣٢٠ م بقليل في الإسكندريّة. ولقد كفّره من أجلها مجمع عُقِدَ في الإسكندريّة حوالى سنة ٣٢٠ ـ ٣٢١ م. كان آريوس يقول: «إنّ الله واحد غير مولود، لا يشاركه شيء في ذاته. فكلّ ما كان خارجاً عن الله الأحد إنّما هو مخلوق. أمّا «الكلمة» فهو وسط بين الله والعالم. فالكلمة «مخلوق» بل إنّه مصنوع، وإذا قيل إنّه «مولود» فبمعنى أن الله «تبنّاه». ويؤدّي ذلك إلى أنّ «الكلمة» غير معصوم طبعاً، ولكنّ استقامته حفظته من كلّ خطأ وزلل. فهو دون الله مقاماً». وهكذا فإنّ هذا المذهب يقوم على إنكار اللاّهوت في المسيح وتصوّره إنساناً محضاً، مخلوقاً ومُهمًّا وعظيماً. ولذلك أجمع الآباء في نيقيا على تكفيره وعلى الاعتراف بأنّ المسيح إله وأنّه هُمُوْسيوسي Homoosios أي من جوهر أبيه، متساو معه في الذّات والجوهر. وخرجوا بالصّيغة العقديّة الواضحة التي لم تزل عليها الأجيال المسيحيّة في سرّ الثالوث وهي: «إن الله واحد في ثلاثة أقانيم»[٩]. وما يلفت الانتباه قول البيروني إنّ رأي الآريوسيّة في المسيح أقرب إلى ما عليه أهل الإسلام[١٠].

ثانياً: استناداً إلى بعض المعلومات الواردة في الرّواية يمكننا تفسير دخول المسيحيّة إلى اليمن في هذه المرحلة باتصالها بالتّجارة البحريّة البيزنطيّة في البلاد، واقتصارها على السّواحل. ولعلّه لهذا السّبب نتردّد في تقييم نتائج هذه الحملة فيما يخصّ نجاح تاوفيل في نشر النّصرانيّة

---

et le christianisme, p. 15 - 16; J. Ryckmans, *Le christianisme en Arabie du sud prè - Islamique*, p. = 412 - 414; A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, T. III, p. 495.

(٧) لم يقتصر خبر تشيع قسطنسيون للآريوسية على المصادر اليونانية. بل ذكرته أيضاً بعض المصادر السريانية، منها تاريخ يعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨ م) الذي ترجمه من السريانية إلى العربية يوسف حبي ونُشر في مجلد من «التواريخ الصغيرة» عنوانه **تواريخ سريانية** (*Chronica Minore* III)، بغداد، ١٩٨٣.

(٨) زمن خروج الوفد الروماني إلى بلاد حمير غير دقيق وأثير حوله نقاش. وقد رجحنا النتيجة التي توصل إليها ريكمانس لاعتماده على أحدث الاكتشافات الأثرية والنقائش.

(٩) H. Marrou, *Arius et le concile de Nicée*, p. 290 - 309.

(١٠) البيروني، **الآثار الباقية**، ص ٢٨٨.

بين عرب اليمن وملوكها خصوصاً وأنّ المسيحيّة لم تتمكّن من الثّبات والصمّود أمام تقوّي نفوذ اليهوديّة في تلك الفترة ممّا أدّى إلى خمود الحركة المسيحيّة لمدّة قرن على الأقلّ (القرن الخامس الميلادي)[١١].

هذا ما تراه المصادر النّصرانية اليونانيّة فيما يتعلّق بنشر المسيحيّة في اليمن. أمّا المصادر النّسطوريّة فلها رأي آخر في الموضوع إذ ترجع تاريخ دخول المسيحية إلى نجران إلى بداية القرن الخامس بواسطة تاجر نجراني يدعى حيّان أو حنّان كان قد تنصّر في الحيرة ثمّ عاد إلى موطنه وبشّر فيه[١٢]. إلاّ أنّ هذه الرّوايات لا تشير إلى وجود تنظيم كنسي ملموس بنجران في القرن الخامس الميلادي.

وبالرّغم من تشكيك أهل الاختصاص في مصداقيّة الرّوايات العربيّة حول جذور المسيحيّة في اليمن ونعتها بـ «السّقم» و «الغموض» لاحتوائها على عناصر أسطوريّة لا تنكر، فإنّ ذلك لا يمنعنا من الاطّلاع على هذه الرّوايات والتدقيق في أخبارها ومعرفة مدى اطّلاع الطّرف العربي على تاريخ المسيحيّة في اليمن ونوعيّة الحجج والأدلّة التي يقدّمها.

يورد الطّبري في تاريخه روايتين حول بداية تنصّر أهل نجران فحواهما أنّ مصدر النّصرانيّة في هذه المدينة رجلان واحد يدعى فيمون من أهل الشّام والآخر أحد أشراف نجران هو عبد الله بن ثامر[١٣]. وما يمكن الاحتفاظ به من هذه الرّوايات هو اسم نجران فهي تدلّ دلالة واضحة على دخول المسيحيّة نجران دون غيرها من مناطق اليمن. لكن مقابل ذلك، لا نستطيع استنتاج أي تحديد زمني.

وللأحباش[١٤] روايات عن انتشار المسيحيّة في اليمن خلاصتها أنّ قديساً يدعى أزقير أقام كنيسة ورفع الصّليب وبشّر بالمسيحيّة في نجران وذلك في النّصف الثّاني من القرن الخامس. ويتبيّن من تفاصيل الرّواية الحبشيّة أنّ القبائل العربيّة خارج نجران عارضت عمليّة التّبشير المسيحيّة[١٥].

تلك هي أهمّ الرّوايات عن بداية انتشار المسيحيّة بجنوب غرب شبه جزيرة العرب. وهي تؤدّي بنا إلى الخروج بعدّة ملاحظات، أهمّها أن نجران من أقدم المراكز التي عرفت المسيحيّة بالمنطقة وذلك منذ بداية القرن الخامس وعلى حساب الوثنيّة واليهوديّة، لكنّها لم تتغلّب على اليهوديّة إذ بقيت مقهورة أمام تقوّي هذه الدّيانة.

ومنذ القرن السّادس انطلقت الحملات التبشيريّة المونوفيزيّة في اليمن. إذ تمّ تعيين أسقف

---

(١١) J. Ryckmans, *ibid*, p. 418 - 420; L. Duchesne, *ibid*, T. III, p. 580.

(١٢) *H.N. Chronique de Séert*, p. 330 - 331 ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٣٣؛ عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٣) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١١٩ ـ ١٢٣.

(١٤) دخلت المسيحية إلى الحبشة انطلاقاً من الإسكندرية منذ القرن الرابع أنظر: A. Fliche, V. Martin, *ibid*, T. III, p. 495 - 496.

(١٥) J. Ryckmans, *ibid*, p. 435 - 443.

مونوفيزي في اليمن يدعى سيلفانوس Silvanus حوالى سنة ٥٠٠ م من قبل الامبراطور أنسطاس Anastase المونوفيزي (٤٩١ ـ ٥١٨ م)[١٦] ومن الشواهد على انتشار المونوفيزيّة في اليمن منذ أوائل القرن السّادس اهتمام الآباء المونوفيزيين بأمور كنيسة اليمن مثل مار فيلكسينس المنبجي (ت ٥٢٣ م) الذي كتب رسائل عديدة إلى الحميريين وأهل نجران[١٧]. ومار يعقوب السّروجي (ت ٥٢١ م) الذي كتب أيضاً رسائل عديدة إلى الحميريّين[١٨].

وتحقّ لنا الإشارة في نطاق دراستنا لتطوّر المسيحيّة في اليمن إلى اضطهاد الملك اليهوديّ ذي نوّاس للنّصارى باليمن. إنّ مجرّد إلقاء نظرة على المصادر المتعلّقة بهذا الاضطهاد[١٩] والدّراسات التي اهتمت به[٢٠] لتبيّن لنا غموض الأسباب التي دفعت بذي نوّاس إلى تقتيل نصارى اليمن وخصوصاً نصارى نجران[٢١] والضبّابيّة التي أحاطت بهذا الحادث الذي تمّ على مرحلتين الأولى في سنة ٥٢٣ م والثانية في سنة ٥٢٤ م.

لكن ما يتّضح جلياً في هذا الموضوع، أنّ اضطهاد ذي نوّاس شمل مراكز مسيحيّة عديدة باليمن وهي: ظفار ومَخَا[٢٢] ومأرب ونجران. كما شمل مناطق أخرى من جنوب غربي البلاد العربيّة مثل حضرموت وهَجَرين. وعن هذا الموضع الأخير يقول ياقوت إنّ الأمر يتعلّق بمدينتين مُتقابلتين في رأس جبل حصين بحضرموت يُقال لواحدة خيدون وللأخرى دمون. وساكن خيدون

---

(١٦) H. Gregoire, *Mahomet et le Monophysisme*, p. 115.

(١٧) أفرام برصوم الأوّل، **اللؤلؤ المنثور**، ص ٢٣٢.

(١٨) أفرام برصوم الأوّل، **المرجع نفسه** ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(١٩) أهمها: A. Moberg, *The Book of the Himyarite*. نَشَرَ هذا الكتاب مع ترجمته الانجليزية سنة ١٩٢٤ المستشرق السويدي A. Moberg. يوضّح الناشر أن الكتاب ألف في أواسط المائة السادسة. لكن ما يؤسف له هو فقدان اسم مؤلفه والعديد من الفصول. ٢٤ فصلاً برمتها لم يبق منها سوى عناوينها. أما الفصول الباقية فبعضها كامل والبعض الآخر بقيت منه نبذات يتخللها نقصان. ورسالة شمعون الأرشيمي (ت ٥٤٠ م) إلى شمعون رئيس دير الجبول في سورية الشمالية لإطلاعه على ما أصاب نصارى نجران. لهذه الرسالة عدة نسخ نشرت باللاتينية انظر: Assèmani, *B.O*, T.I, p. 366 - 379 وبالعربية في مجلة **المشرق** سنة ١٩٣٣، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٩. كما لخصها وحلل محتواها: R. Duval, *Ancienne littèrature chrétienne*, T. II, p. 136 - 140.

(٢٠) J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle,* R. Dagfous, *Le Yemen islamique des origines jusqu'à l'avenèment* des *dynasties autonomes;* T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme.*

(٢١) يبدو أن حملة الاضطهاد الاولى (٥٢٣ م) التي عانى منها نصارى اليمن محاولة انتقام ذي نواس من الحبش المسيحيين ورد غزواتهم عن أراضي اليمن. أما الحملة الثانية التي لحقت نصارى نجران فلا نستبعد أن تكون لها خلفيات سياسية واقتصادية. فقد كان ذو نواس يخشى وجود قوة سياسية أرستقراطية مناهضة لديانته اليهودية.

(٢٢) ورد اسم هذه المدينة بفتح الميم في **معجم البلدان** لياقوت، «مَخَا» وهو مرفأ باليمن بين زبيد وعدن. ج ٥، ص ٦٧.

الصّدف[٢٣] وساكن دمون بنو الحارث بن عمرو المقصور بن حجر آكل المرار من كندة[٢٤].

كما تجدر الإشارة إلى أنّ ذا نوّاس ركّز على بني الحارث بن كعب بنجران في اضطهاده للنّصارى. وممّا يلفت الانتباه في شأن بني الحارث الوصيّة التي تركها الشهيد الحارث بن كعب لعشيرته والتي صرّح بها أمام النّجرانيين وأمام ذي نوّاس. إذ قال: «أيّها المسيحيون والوثنيون واليهود اسمعوا: إذا كفر أحد بالمسيح وعاش مع هذا اليهودي، سواء أكانت زوجتي أم من أبنائي وبناتي أم من جنسي وعشيرتي، فإنّه ليس من جنسي ولا من عشيرتي وليس لي أيّة شركة معه، وليكن كلّ ما أملكه للكنيسة التي ستُبنى بعدنا في هذه المدينة. وإذا عاشت زوجتي أو أحد أبنائي وبناتي بأيّة وسيلة كانت، ولم يكفروا بالمسيح فليكن كلّ ما أملكه لهم ولنخصّص للكنيسة ثلاث قرى من مُلكي تختارها الكنيسة نفسها»[٢٥].

وسواء لحق التّحريف بهذه الوصيّة تعمّداً أو تناسياً من قبل النّقلة فإنّ أهميّتها تكمن في إثبات تنصّر بني الحارث بن كعب وفي فهم أسباب تشبّثهم بالمسيحيّة رغم اضطهاد ذي نوّاس.

ويحقّ التّصريح من ناحيّة أخرى بأنّ المسيحيّة كانت ديانة الفَرَسانيين بمدينة مَخًا وبني الصّدف وبني الحارث بن عمرو المقصور بن حجر آكل المرار الكنديّين في هجرين بحضرموت. ومن المهمّ التنبيه إلى أنّ تنصّر الكنديّين ظاهرة قديمة تعود إلى عهد تسلّطهم على وسط شبه جزيرة العرب وشمالها أي قبل عودتهم إلى موطنهم الأصلي (حضرموت) في النّصف الثّاني من القرن السّادس بقيادة عمرو بن أبي كرب بن قيس بن سلمة بن الحارث بن عمرو بن حجر آكل المُرَار[٢٦].

ولا بدّ هنا من التّمييز بين الأحياء الكنديّة المتنصّرة العائدة إلى موطنها في منتصف القرن السّادس وبين بطون كندة التي لم تهاجر من موطنها بالجنوب وكانت قد اعتنقت الدّيانة اليهوديّة مثل بني الحارث الأصغر[٢٧].

هذه هي إذن أهمّ ملامح المسيحيّة العربيّة بجنوب غرب شبه الجزيرة العربيّة إلى حدود الرّبع الأوّل من القرن السّادس الميلادي، حاولنا وضعها قدر الإمكان في إطارها التاريخي المتميّز بتسلّط

---

(٢٣) يختلف النسّابة في أصل بني الصّدف. فقد نُسبوا إلى كندة. كما نُسبوا إلى حضرموت وحمير. فمن نسبهم إلى كندة قال: «الصّدف هو مالك بن مرتع بن معاوية» (انظر ابن حزم، **جمهرة انساب العرب**)، وقال: «عمرو بن مالك بن أشرس بن شبيب بن سكون» (انظر القلقشندي، **نهاية الأرب**، ج ٢، ص ٣٠٤). ومن نسبه إلى حضرموت قال «الصدف بن أسلم بن زيد بن مالك بن زيد بن حضرموت الأكبر».

(٢٤) ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٢٥) وردت هذه الوصية في رسالة شمعون الارشيمي الثانية التي ارسلها سنة ٥٢٤ م إلى شمعون رئيس دير الجبول. وقد عثرنا على هذه الرسالة مترجمة من السريانية إلى العربية في كتاب: **الشهداء الحميريون العرب في الوثائق السريانية** لأغناطيوس يعقوب الثالث، ص ٣٠ ـ ٣١. وتوجد وصية الحارث بن كعب في مخطوط عربي تحت رقم «٣١٢» بمكتبة باريس، وتحت رقم «١١٨٨» بمكتبة برلين. وقد حرصنا على الحصول على النصوص الثلاثة لمقارنتها بعضها ببعض.

(٢٦) ابن الكلبي، **نسب معد واليمن الكبير**، ج ١، ص ١٠٥؛ *E. I.*, art.« Kinda», T. V, p. 121.

(٢٧) *Ibid.* p. 122 - 123.

اليهود. وسنرى في الفصل التالي مدى تأثير الظّروف السياسيّة والدّينيّة الجديدة (بعد تسلّط الحبش على اليمن) على المسيحيّة العربيّة.

ب ـ تجديد المسيحية في اليمن وتغلّب العقائد المونوفيزية في مدّة ولاية الحبش (٥٢٥ ـ ٥٧٥ م):

تميّز تاريخ المسيحيّة في اليمن خلال ولاية الحبش عليها، بدايةً من سنة ٥٢٥ م[٢٨]، وبعد القضاء على الملك اليهودي ذي نوّاس، بظاهرتين بارزتين، أوّلهما انتعاش المسيحيّة وانتشارها من جديد بسرعة كبيرة. كما يتأكّد من النّقائش التي تشتمل على صيغ مسيحيّة صريحة[٢٩] ومن شواهد المصادر العربيّة على جهود الحبش في سبيل نشر ديانتهم وتدعيمها بين سكّان اليمن. فقد أقاموا في صنعاء، حاضرة ملكهم، كنيسة عظيمة وهي الكنيسة التي عرّفها العرب باسم القُلّيس وذكروها في تواريخهم ووصفوها في كتبهم[٣٠].

أمّا الظّاهرة الثّانية التي تسترعي الانتباه في هذه الفترة من تاريخ المسيحيّة في اليمن فتخصّ طبيعة المذهب الذي نشره الأحباش. يحقّ التّصريح بأنّ الأمر يتعلّق بالمذهب المونوفيزي وبالتحديد اليعقوبي[٣١].

كما ظهرت في اليمن خلال القرن السّادس فرقة مونوفيزيّة هرطقيّة وهي فرقة اليوليانيّة Julianisme نسبة إلى مؤسّسها يوليانس الهاليكارناسي Julien d'Halicarnasse أسقف هاليكارناس في آسيا الصّغرى زمن ساويرس بطريرك أنطاكيّة. ويعود تاريخ نشأة هذه الفرقة إلى سنة ٥٢٠ م. وهي تتميّز بالقول بالطّبيعة الواحدة في المسيح (الطّبيعة الواحدة بعد التجسّد[٣٢] مثل بقيّة المونوفيزيين)، إلاّ أنّها تؤمن بلافساديّة جسد المسيح أي أنّها تعتبر جسد المسيح غير مائت[٣٣]. لذلك لُقّب أتباع هذه العقيدة بـ Aphthartôlatres أو Aphthartodocetes أو

(٢٨) ليست هذه المرة الأولى التي يتدخل فيها الحبش في شؤون اليمن ويحتلون مواضع من سواحله الغربية والجنوبية ويتوغلون إلى داخل البلاد. ولا نرى ضرورة لتحليل مراحل هذا الاحتلال في الربع الأول من القرن السادس الميلادي. فقد أوفى ريكمانس بالغرض في دراسته: *La persècution des chrétiens himyarites...*, p. 5, 21 وكذلك راضي دغفوس في دراسته: *Le Yemen Islamique...*, p. 89 - 126.

(٢٩) انظر عن هذه النقائش دراسة: J. Ryckmans, *ibid*, p. 440.

(٣٠) الطبري، **تاريخ**، ج ٢، ص ١٣٠؛ **تفسير الطبري**، ج ٣، ص ٢٩٣؛ ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٤٤٧.

(٣١) أصبحت كنيسة الحبشة يعقوبية في القرن السادس انظر: Assèmani, *B.O.*, T. I, p. 385; Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 185.

(٣٢) التجسّد هو حلول كلمة الله في الجسد. فالمسيح هو الكلمة المتجسد. انظر: **المعجم اللاهوتي للكتاب المقدس** لكزافييه ليون دوفور.

(٣٣) *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 121. عرض ساويرس الأنطاكي عقيدة عدوه يوليانس بالشكل التالي: «Si, dit-il, Emmanuel fut immortel avant la rèsurrection, comme a osé le dire Julien, la mort rèdemptrice a été une apparence et une vaine. Car c'est à un corps mortel qu'il appartient de mourir». أورد هذه المقولة H. Grègoire في دراسته: *Mahomet et le Monopyhsisme*, p. 116.

Phantasiastes أو اليوليانيتين(٣٤).

توجد أقدم الشواهد على دخول اليوليانيّة إلى بلاد اليمن في **التاريخ السّعرتي**. فقد جاء فيه أنّ لاجئين من اليوليانيين هربوا إلى الحيرة في عهد الجاثليق شيلا (ت ٥٢١ م) غير أنّ النّساطرة أجلوهم عنها. ومضى نفر منهم إلى نجران فأقاموا فيها وزرعوا هناك العقيدة اليوليانية(٣٥). أمّا ميخائيل الكبير فيؤكّد أن العقيدة اليوليانيّة تمكّنت من التّأثير على النّفوس البسيطة في بلاد البيزنطيّين والفرس والحبش والحميريّين(٣٦). كما يُخبرنا في موضع آخر بإرسال الفرقة اليوليانيّة حوالى سنة ٥٥٠ م أسقفاً يدعى سرجيوس Sergius إلى بلاد حمير وبقي هناك يرعاهم لمدّة ثلاث سنوات ثم خلفه أسقف آخر يدعى موسى(٣٧).

اعتماداً على هذه النّصوص يمكننا التأكيد على وجود طائفة يوليانية عربيّة مُنظّمة في اليمن منذ منتصف القرن السّادس إلى جانب العقيدة اليعقوبيّة. فهل بقيت هذه العقائد متغلّبة بين صفوف مسيحيي اليمن بعد انتهاء ولاية الحبش بسبب تدخّل الفرس وسيطرتهم على البلاد؟

ج ـ وضعية المسيحية في اليمن خلال ولاية الفرس من سنة ٥٩٧ م إلى ظهور الإسلام:

انطلق الحكم الفعلي للفرس في اليمن سنة ٥٩٧ م لمّا نوّبوا عليه حاكماً وهو فهرز Wahriz(٣٨). فكيف ستكون علاقتهم بمسيحيي البلاد وموقفهم من العقائد المنتشرة فيها؟

يتبيّن من خلال تتبّع وضعيّة المسيحيّة باليمن في عهد الفرس أنّ سياستهم تجاه معتنقيها اتّسمت بكثير من التّسامح. وهو ما يتأكّد من استمرار بناء الكنائس بالبلاد لا سيما بناء كعبة نجران التي لا نستبعد أن تكون كنيسة تحمل تسميّة وثنيّة إذ لدينا من الحجج ما يؤكّد ذلك. من أبرز الشواهد على كون كعبة نجران كنيسةً تعليق الأصفهاني في كتاب **الأغاني** على لفظة كعبة الواردة في شعر الأعشى إذ قال: «والكعبة التي عناها الأعشى ها هنا يقال إنّها بيعة بناها بنو عبد المدان على بناء الكعبة وعظّموها مضاهاة للكعبة وسمّوها كعبة نجران، وكان فيها أساقفة يُقيمون وهم الذين جاءوا إلى النبيّ ﷺ ودعاهم إلى المباهلة»(٣٩). وما يدعّم هذا الرّأي تسميّة ياقوت كعبة نجران في **معجمه** بـ «دير نجران» وهي تسمية مسيحيّة واضحة(٤٠).

وقد نسبت المصادر العربيّة بناء كعبة نجران إلى أشخاص مسيحيين وهم عبد المسيح بن دارس بن عديّ بن معقل أو إلى صهره يزيد بن عبد المدان بن الديّان الحارثي أحد أعضاء الوفد

---

(٣٤) E. Honigman, *Evêques et èvêchés monophysites*, p. 125 - 131; H. Grègoire, *ibid*, p. 116.

(٣٥) *H.N. Chronique de Séert*, T. II, p. 135, 144.

(٣٦) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 251.

(٣٧) Michel le Syrien, *ibid*, T. II, p. 264.

(٣٨) دخل الفرس بلاد اليمن بطلب من أمراء حمير الذين كرهوا حكم الحبش. عن تفاصيل هذا الدخول انظر: R. Dagfous, *ibid*, p. 132 - 174; *E.I.* art. «Yaman», T. VI, p. 1218 - 1222.

(٣٩) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١١، ص ٣٥٩.

(٤٠) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٥٨.

النجراني الذي قدم إلى الرّسول محمّد[٤١]. وممّا يدعّم فكرة بناء كعبة نجران في عهد الحكم الفارسي باليمن شهادة أحد الشعراء المعاصرين لعهد الرّسول وهو الأعشى، ميمون بن قيس البكري، إذ قال في قصيد له مخاطباً ناقته:

فَكَعْبَــةُ نَجْــرَان حَتْــمٌ عَلَيــكَ   حَتَّــى تُنَــاخِــيْ بِــأَبْــوَابِهَــا
نَــزُورُ يَــزِيــدَ وَعَبْــدَ المَسيــحِ   وَقَيْســاً هُــمُ خَيْــرُ أَرْبَــابِهَــا[٤٢]

أمّا مسألة تأثير الحكم الفارسي على طبيعة مسيحيّة اليمن فحولها أكثر من رأي. فأندري يُقرّ بسيطرة المسيحيّة النّسطوريّة على اليمن من مدّة ولاية الفرس إلى ظهور الإسلام. وقد قال في هذا الصّدد ما تعريبه: «في الفترة التي ظهر فيها محمّد، بدت كنيسة جنوب بلاد العرب نسطوريّة». وهو مدين في هذا الاستنتاج إلى ما أورده ابن العبري في **تاريخه** عن وجود أسقف نسطوري يدعى إيشوعيهب Echo'yab ضمن الوفد النّجراني الذي حضر لدى النبي محمّد للتّفاوض معه[٤٣].. وهو الأسقف المذكور في البلاذري[٤٤]. لكن هنري غريغوار يرفض استنتاج أندري تماماً ويؤكّد أنّ أغلب النّجرانيّين بقوا يدينون باليوليانية إلى زمن الرّسول محمّد. وحجّته في ذلك أنّ الجاثليق النّسطوري تيموطاوس Timothée (٧٨٠ ـ ٨٢٣ م) وجد النّجرانيّين المطرودين من موطنهم منذ عهد عمر بن الخطاب، والمستقرّين بوسط العراق، على مذهب يوليان وسعى إلى إدخالهم في العقيدة النّسطوريّة[٤٥]. وهو ما سندرسه بأكثر دقّة في القسم الثالث من بحثنا.

أمّا نحن فلا ندّعي أنّنا عثرنا على حجّة جديدة تُرجّح أحد الرأيين لكنّنا تولّينا تحليل النصّ المتعلّق بالوفد النّجراني الذي حضر لدى الرّسول محمّد، لنستقرىء ما جاء فيه من تفاصيل. عسانا نعثر على ما يفيدنا في تحديد مذهب الأسقف وهويّته فضلاً عن مذهب أعضاء الوفد النّجراني المرافق له.

تقول في هذا الصّدد رواية بسند ابن إسحاق إنّ الأسقف أبا حارثة بن علقمة البكري كان يلقى المساعدة من ملوك الرّوم النّصارى لبناء الكنائس. وقد بسطوا عليه الكرامات لما يبلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم[٤٦]. إنّ ما يمكن استخلاصه من هذه الرّواية أنّ أبا حارثة كان ملكانياً ولا نستبعد مساعدة البيزنطيين لنصارى نجران من أجل نشر عقيدة مناهضة لسياسة الفرس الدّينيّة القائمة على بثّ النّسطوريّة. والملاحظ أنّ هذا الاستنتاج يدعمه قول ثان لابن إسحاق نعرضه حرفياً كما أورده ابن هشام نظراً إلى أهمّيته: «كانت تسمية الأربعة عشر الذين يؤول إليهم أمرهم: العاقب وهو عبد المسيح، والسيّد وهو الأيهم، وأبو حارثة بن علقمة أخو بكر بن وائل، وأوس، والحارث،

---

(٤١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ٧؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ٣٩٣.

(٤٢) **ديوان الأعشى**، ص ١٢٢؛ الأصفهاني. **الأغاني**، ج ١٢، ص ٧.

(٤٣) T. Andrae, *ibid*, p. 23 - 25.

(٤٤) البلاذري، **الفتوح**، ص ٨٩.

(٤٥) H. Grègoire, *ibid*, p. 118.

(٤٦) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

وزيد، وقيس، ويزيد، ونبيه، وخويلد، وعمرو، وخالد، وعبد الله، ويحنس في ستّين راكباً. فكلّم رسول الله ﷺ، منهم أبو حارثة بن علقمة والعاقب عبد المسيح والأيهم السيّد وهم من النّصرانيّة على دين الملك..»[٤٧].

يؤكّد هذا النصّ مرّة ثانية انتماء نصارى وفد نجران للمذهب الملكاني (الأرثوذكسيّة). وهكذا نكاد نوقن بأنّ نصارى نجران كانوا ثلاثة أصناف عند مجيء الإسلام: مونوفيزيّون (يعاقبة ويوليانيون) وملكانيّون ونساطرة. وعلى ظنّنا أنّ نساطرة العراق انتهزوا فرصة دخول الفرس اليمن لينشروا هناك عقيدتهم ولعلّهم كانوا سبقوا إلى بثّها قبل ذلك فعزّزوها. وربّما نجد في توجيه الرّسول دعوته إلى أساقفة نجران بالجمع[٤٨] دليلاً على تعدّد المذاهب النّصرانيّة هناك.

وتتمثل الظاهرة الثانية التي تميّزت بها كنيسة نجران عند ظهور الإسلام في بروز إكليروس محلّي. ويكفي للدّلالة على وجوده ذكر أسماء الأساقفة الذين احتفظت بهم ذاكرة أئمة النّسب والمؤرّخين وهم: الأسقف إيليا بن ذهل بن عمرو بن عامر بن ماء السماء[٤٩] وعبد المسيح بن نهد بن زيد من قُضاعة[٥٠]. ويمكن إرجاع تاريخ تكوّن هذا الإكليروس إلى ما بعد ولاية الأحباش على اليمن (بعد ٥٢٥ م) إذ كان أساقفة نجران وشمامستها في عهد اضطهاد النصارى من سكانها أجانب من الحيرة وفارس والحبشة والرّوم.

لكن ما المغزى من بروز ذلك الإكليروس المحلّي؟ هل هو علامة على الاستقلاليّة عن الكنيسة الأمّ لا سيما كنيسة مصر والحيرة والحبشة أم هو مؤشّر على فتور العلاقات بين الكنيسة الأبنة والكنيسة الأمّ عند ظهور الإسلام؟ نظنّ أنّ الاحتمال الثاني هو الأقرب إلى الواقع إذ كان اليمن في الفترة القريبة من ظهور الإسلام تحت حكم الفرس الذين لا يهمّهم كثيراً شأن المسيحيّة بل رُبّما ناهضوا تدخّل الرّوم والحبش لأجل تدعيمها باليمن. وربّما جاز القول إنّ خروج الحبش من اليمن كان سبباً في انعزال المسيحيّين فيه عن العالم المسيحي وقد يكون ذلك سبباً في إضعافهم. وتجدر الإشارة عند هذا المستوى إلى أنّ تركّز النّصارى بنجران لا يعني انعدامهم بالمدن اليمنيّة الأخرى إذ كانت توجد كنائس بعدن وصنعاء[٥١] والجزر المتاخمة للسّاحل الغربي لليمن كجزيرة الفراسانيين التغالبة النّصارى، إلاّ أنّ كنيسة نجران كانت أشهرها لعراقتها ونشاطها.

وقد رأينا من اللاّزم قبل ختم هذا العنصر، أن نُعرّف العشائر اليمنيّة التي كانت ثابتة على مسيحيّتها عند ظهور الإسلام. فبالإضافة إلى العشائر التي ذكرناها في عهد ذي نواس، تؤكّد المصادر العربيّة على نصرانيّة بني الحارث بن كعب الذين ذكرهم الجاحظ في رسالته **الردّ على النّصارى** إذ قال: «كانت النّصرانيّة غالبة على ملوك العرب وقبائلها، على لخم وغسان والحارث بن

---

(٤٧) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ١٦٠.

(٤٨) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ٢، ص ٩٠.

(٤٩) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ج ٢، ص ٣٣١؛ ابن دريد، **الاشتقاق**، ج ٢، ص ٤٣٤.

(٥٠) ابن الكلبي، **نسب معد واليمن الكبير**، ج ٣، ص ٥٤.

(٥١) تؤكد المصادر الإسلامية والمسيحية على بروز صنعاء كمركز نسطوري حتى بعد الإسلام: انظر: ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٤٢٦ و Assèmani, *B.O.*, T. IV, p. 609.

كعب بنجران وقضاعة وطيء في قبائل كثيرة وأحياء معروفة»[٥٢]. كما تؤكّد مصادر عربيّة أخرى على نصرانيّة بني عبد المدان بن الديّان من بني الحارث بن كعب وعلى عظمة شأنهم بمدينة نجران عند ظهور الإسلام[٥٣]. وقد علقت بالذّاكرة العربيّة أسماء العديد من أشراف بني عبد المدان ووصفت مجدهم وعظمتهم وسط العرب. ومن ذلك ما جاء في شعر لزينب بنت مالك بن جعفر ترثي فيه يزيد بن عبد المدان قائلة:

بَكَيْتُ يَزِيدَ بْنَ عَبْدِ المَدَا ... نِ حَلَّتْ بِهِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا
شَرِيكُ المُلُوكِ وَمِنْ فَضْلِهِ ... يَفْضِلُ فِي المَجْدِ أَفْضَالَهَا[٥٤]

ومن بين نصارى نجران أيضاً عند ظهور الإسلام تذكر المرويات العربيّة بني الأفعى الأمة التي كانت بنجران قبل بني الحارث بن كعب[٥٥] وبني عبد يسوع من بني عمرو بن قيس بن مسعود من شيبان. تقول رواية ابن الكلبي في شأنهم إن عمرو بن قيس أصاب دَماً فأتى نجران فتزوّج بنت عبد المسيح بن دارس بن يعفر بن عربي من كندة، فولد مُعاوية ورجلين آخرين فتنصّر معاوية وبنوه[٥٦].

ويحقّ القول إنّ تنصّر بني عبد يسوع كان قريب عهد من الإسلام إذ إنّ حلولهم بنجران كان في عهد عبد المسيح بن دارس المعاصر ليزيد بن عبد المدان المعاصر للرّسول. ومن المرجّح أنّ النّصرانية كانت غالبة على قبيلة خثعم اليمنيّة[٥٧] إذ قال ياقوت في وصفه ديرَ نجران إنّ خثعم قاطبة كانت تَحُجُّ إليه[٥٨]. وبالإضافة إلى ذلك قد يصحّ القول أيضاً إنّ النصرانية بقيت في حمير عند ظهور الإسلام. وهو ما يفهم من قول الشافعي «إنّ عامّة ذمّة أهل اليمن من حمير»[٥٩]. ولئن لم يمدّنا الشافعي بفكرة واضحة عن ديانة حمير فلا يُستبعد أن يكونوا من النّصارى خاصّة إذا أخذنا في الاعتبار انتشار النّصرانية بينهم منذ بداية القرن السّادس.

كما نجد نصارى من قبيلة النّخع اليمنيّة[٦٠] مثل زرارة بن قيس النّخعي الذي قدم على الرّسول مع وفد قبيلته. وفي رواية لسيف بن عمر أوردها الطّبري في **تاريخه** إشارة تجعلنا نعتقد في انتشار النّصرانية في قبيلة النّخع. فقد قال جمع من النّخع لعكرمة، أحد قوّاد أبي بكر الصديق

---

(٥٢) الجاحظ، **الرد على النصارى**، ص ١٥.

(٥٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١١، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩، وج ١٢، ص ٣ ـ ٤، ١٦؛ القلقشندي، **نهاية الأرب**، ص ٢٦.

(٥٤) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ١٨.

(٥٥) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٢١.

(٥٦) ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ج ٢، ص ٢٢١.

(٥٧) كانت خثعم تسكن في اليمن ما بين بيشة وتربة: البكري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٦٣.

(٥٨) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٥٣٨.

(٥٩) الشافعي، **كتاب الأمّ**، ج ٤، ص ١٠١.

(٦٠) كانت ديار النّخع في الأطراف الشمالية من اليمن. والنّخع بطن من مذحج وهو جَسْرَ بن عمرو بن علة بن جَلْد بن مذحج: ابن الكلبي، **النسب الكبير**، ج ١، ص ٢٦٣.

عُهدت إليه مهمّة إخماد ردّة أهل اليمن، «كنّا في الجاهليّة أهل دين، لا نتعاطى ما تتعاطى العرب بعضها من بعض...».

بعد هذا العرض المطوّل نسبيّاً عن ظروف نشأة المسيحيّة وتطوّرها في جنوب غربي البلاد العربيّة يمكن إثارة الملاحظات التالية:

أوّلاً: دخلت المسيحيّة بلاد اليمن بصورة ثابتة منذ القرن الرّابع الميلادي وتواصل انتشارها فيها على مراحل عديدة خلال القرنين الخامس والسّادس.

ثانياً: دخلت المسيحيّة هذه البلاد عبر خطوط تبشير عديدة انطلقت من سوريا ومن مصر والعراق والحبشة. واخترق بعضها الصّحراء العربيّة وسلك البعض الآخر البحر.

ثالثاً: ارتبط انتشار المسيحيّة في بلاد اليمن بالعلاقات التجاريّة والدّيبلوماسيّة التي جمعتها بالشّام والعراق وبتعرّضها للاحتلال الحبشي.

رابعاً: أدّى تعدّد خطوط التّبشير المسيحي في اليمن إلى تعدّد أصول المسيحيّة. فهي يونانيّة (بيزنطيّة) وسريانيّة.

خامساً: مُنيت المسيحيّة العربيّة في اليمن وحضرموت بانتكاسات شديدة على يد اليهود لا سيما في الرّبع الأوّل من القرن السّادس. ثمّ تجدّدت بفضل الحبش. ولم تقع محاولات للقضاء عليها أو مناهضتها مع الفرس لكنّها دخلت في عهدهم مرحلةً من الجمود والانكماش، وهو ما لاحظناه من خلال تعطّل الاتصالات بين مسيحيـي اليمن وكنائس مصر والشّام والحبشة. وفي ضوء هذه المعطيات يتضح أنّ المسيحيّة لم تكن الدّيانة الأكثر انتشاراً في اليمن عند ظهور الإسلام عدا في بعض المواطن مثل نجران وصنعاء وعدن.

ولئن كانت الأوضاع السّياسيّة في اليمن مسؤولة عن جمود المسيحيّة وتوقف نموّها، فإنّ تعدّد المذاهب المسيحيّة والاختلافات بينها هي السّبب الأوّل عن عدم نضج الكنائس اليمنيّة وانصهارها في كنيسة واحدة قويّة.

٢ - المسيحيّة في الأطراف الشرقيّة لشبه الجزيرة العربيّة: نشأتها وتطوّرها

لم يكن الحضور المسيحي في الأطراف الشرقية لشبه الجزيرة العربيّة أقلَّ أهميّة منه في القسم الجنوبي الغربي منها، إذ كانت تلك الأطراف بمثابة الامتداد الجنوبي لفضاء الكنيسة النّسطوريّة. لذا يجدر بنا أن نتبسّط في تاريخ انتشار المسيحيّة في تلك المناطق.

ورد في تقاليد الكنيسة النّسطوريّة أنّ الرّاهب عبد يشوع بشّر بالمسيحيّة في جهات البحرين في أواخر القرن الرّابع الميلادي. وكان هذا الرّاهب من بلاد ميسان بأقصى جنوب العراق ورئيساً لبعض الأديرة في عهد الجاثليق تومرصا (ت ٣٩٢ أو ٤١٠ م)[٦١] ثمّ تأذّى ببعض المشاكل ففرّ إلى

---

(٦١) ورد تاريخ وفاته هكذا في تعليق محقق وناشر كتاب *Chronique de Séert*، ج ٢، ص ٣٠٦. أما ماري بن=

جزيرة بالبحرين وأقام فيها مُنفرداً وبنى ديراً وعَمَّدَ أهلها[٦٢].

ليس ثمّة ما يدفعنا إلى الشكّ في التّقليد النّسطوري القائل بالتّبشير في شرق بلاد العرب. ففي حوزتنا شواهد تاريخيّة ثابتة تطلعنا على نشاط الكنيسة النّسطورية منذ بداية القرن الخامس ونجاحها في تركيز أسقفيات على طول السّاحل الشرقي العربي من مصبّ الفرات إلى عُمان.

كان للنّساطرة ببلاد البحرين وجزائرها أساقفة. ويظهر أنّ المسيحيّة انتشرت أوّلاً في قطر (بيت قطراي بالسّريانيّة) إذ أصبحت مركز أسقفيّة منذ سنة ٢٢٥ م[٦٣]. ثمّ نجد ذكر الأساقفة في جزيرة سماهيج[٦٤] (مشمهيج بالسّريانيّة) منذ مطلع القرن الخامس: منهم الأسقف باطاي الذي كان حاضراً في مجمع ساليق المنعقد سنة ٤١٠ م. وقد عارض باطاي مشروع التغييرات التي مسّت الكنيسة النّسطوريّة فأستُبدل بالأسقف إلياس في السّنة نفسها. وتذكر المجامع النّسطوريّة أسقفاً آخر للجزيرة سنة ٥٧٦ م وهو الأسقف سرجيوس[٦٥]. كما ذكر أسقفان لجزيرة دارين (داراي بالسّريانيّة) وهما بولس سنة ٤١٠ م ويعقوب سنة ٥٨٥ م[٦٦]. إلاّ أنّنا نعتقد أنّ هؤلاء الأساقفة كانوا للنصارى من غير العرب القاطنين في تلك الجُزر، إذ يستفاد من المصادر العربيّة أنّ العرب كانوا يسكنون بالباديّة داخل منطقة البحرين أساساً[٦٧].

وبالنّسبة لداخل بلاد البحرين فإنّ أقدم معلوماتنا عن انتشار المسيحيّة فيها تعود إلى النّصف الثّاني من القرن السّادس، وهي تتعلّق بمدينة هجر. فقد كان لها أسقف يدعى إسحاق سنة ٥٧٦ م، وهو في الوقت ذاته أسقف مدينة الخطّ[٦٨].

لعلّه بات من الواضح إثر ذكر هذه المراكز المسيحيّة أنّ الحضور المسيحي في البحرين إنّما هو حقيقة تاريخيّة ثابتة. على أنّه يحقّ لنا التّساؤل عن مدى تغلغل هذه الدّيانة بين عرب المنطقة.

لا نستبعد أن يكون لنشاط النّساطرة بالبحرين تأثير على أهلها من بني عبد القيس وبكر بن وائل وبني دارم التّميميين[٦٩]. وفي المصادر العربيّة ما يؤكّد ذلك. فقد أشار البلاذري وياقوت إلى وجود نصارى بالبحرين عند ظهور الإسلام. وقد جاء ذكرهم مقروناً دائماً بالمجوس واليهود، ممّا يدلّ على أنّ النّصرانيّة لم تكن غالبة على كلّ سكّان المنطقة[٧٠].

= سليمان، فيذكر، أن تومرصا، كان جاثليقاً في عهد الملك يزدجرد الأول (ت ٤٢٠ م). **المصدر السابق**، ص ٢٨.

(٦٢) *Chronique de Séert*, T. 2, p. 310 - 311؛ ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٢٨.

(٦٣) W. Young, *Patriarc, Shah and Caliph*, p. 38.

(٦٤) سماهيج جزيرة تقع في الخليج بين البحرين وعُمان. انظر: ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٢٤٦.

(٦٥) *Synodicon orientale*, p. 273, 277, 387, 616; W. Young, *ibid, p. 38.*

(٦٦) *Synodicon Orientale*, p. 666, 671.

(٦٧) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٠٦.

(٦٨) *Synodicon Orientale*, p. 387, 482.

(٦٩) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٠٦؛ ياقوت، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٤٧.

(٧٠) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ١٠٧؛ ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٤٨.

أمّا عن التّركيبة القبليّة لنصارى البحرين فقد تجلّى لنا من مصادر أخرى أنّ النّصرانيّة كانت منتشرة أساساً في بني عبد القيس مثلما أورد ابن حزم ذلك وإن كان بشيء من المبالغة فقد قال. «يقال إنّ إياد كلّها، وربيعة كلّها وبكراً، وتغلب، والنّمر، وعبد القيس، كلّهم نصارى...»[٧١]. والأغلب على الظنّ أنّ أقساماً منها فقط كانت نصرانيّة. كما أنّنا استنتجنا انتشار النّصرانيّة في صفوف عبد القيس من خلال ذكر بعض أشرافهم النّصارى كالجارود بن بشر بن المعلي الذي قدم في وفد عبد القيس إلى الرّسول[٧٢]، ورئاب بن البرّاء من عشيرة شنّ العبديّة[٧٣].

ولئن كان انتشار النّصرانيّة النّسطوريّة في بني عبد القيس أمراً مفروغاً منه فإنّه لا يصحّ في رأينا الاستنتاج من ذلك أن كلّ بطون عبد القيس كانت نصرانيّة كما ذهب إلى ذلك لويس شيخو وهكذا نستطيع من خلال هذا التحليل الوجيز لوضعيّة المسيحيّة بالبحرين استنتاج أنّها دخلت البحرين بواسطة دُعاة أتوها من العراق وأنّ قسماً من سكّان هذه البلاد، حضرّاً وبدواً، كانوا يتبعون مذهب النّسطوريّة. وحسبنا أنّنا ضربنا أمثلة تدلّ على ذلك.

وكما نشط النّساطرة في إقليم البحرين فإنهم نشطوا أيضاً في بلاد عُمان وهم يدعونها في مصادرهم مزون، كما دعاها أيضاً العرب ونبّه إليه ياقوت في **معجم البلدان**: «والمُزون البعد، ويجوز أن يروى بفتح الميم إذا نظر إلى الموضع لا إلى الفعل وهو من أسماء عُمان..»[٧٤]. وقال البكري قبله: «مزون هي مدينة عُمان.. وكانت الفُرس تُسمّي عُمان مزون»[٧٥].

ويقدّم الهمداني «مزون» اسم منطقة حدّدها بين شحر والقطيف والأحساء[٧٦].

وهكذا نرى أنّ أغلب تفاسير الجغرافيّين العرب تتفق على أنّ مزون من أسماء عُمان القديمة وتتوافق مع المصادر السّريانيّة التي تجعل المزونيّين Mazoïnoie بجوار سكّان قطر Qétroié[٧٧].

ونلاحظ لدى قراءتنا للمجامع النّسطوريّة وجود أسماء أساقفة كانوا في عُمان Mazôn منذ الرّبع الأوّل من القرن الخامس. فممّن ذُكروا: الأسقف يوحنان Yohannon الحاضر في مجمع داد يشوع المنعقد سنة ٤٢٤ م، وداود سنة ٥٤٤ م، وشمويل Samuel سنة ٥٧٦ م[٧٨].

فلا غرابة إذن أن نتحدّث عن انتشار المسيحيّة النّسطوريّة خلال القرنين الخامس والسّادس

---

(٧١) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ج ٢، ص ٤٩.

(٧٢) ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٦٤؛ الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ١٣٦ (ذكر الطبري الجارود بن عمرو بن حنش بن المَعْلِي).

(٧٣) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٥٨؛ ابن حزم، **المصدر السابق**، ص ٢٨٢؛ ابن دريد، **المصدر السابق**، ص ٣٢٥؛ المسعودي، **مروج الذهب**، ج ١، ص ٧٠؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٦، ص ٢٦٠.

(٧٤) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٥، ص ١٢٢.

(٧٥) البكري، **المصدر السابق**، ص ١٢٢٢.

(٧٦) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٧٧) *S.O*, p. 482.

(٧٨) *S.O.* p. 285, 328, 332.

بين أهل عُمان من الأزد[٧٩] ومن خالطهم من بني ناجية بن جرم من قُضاعة وبني راسب بن الخزرج بن جُدّة بن جرم وبني قُدامة بن جرم، وبني ملكان بن جرم وكلّ هؤلاء كانوا يُسمّون «أثلاد عُمان». ويُضيف البكري عن بني ناجية أنّ أُسامة بن لؤي بن غالب القرشي تزوّج امرأةً جرميّة وهي ناجية بنت جرم، بعُمان فصار بنوه حيّاً حريداً شديداً ولهم منعة وثروة، يقال لهم بنو ناجية[٨٠]. وفي هذا المجال يذهب ابن حزم إلى الرأي ذاته إذ يقول إنّ غالب بن أسامة بن لؤي أمّه ناجية بنت جرم بن ربّان وإليها نُسب وُلْدُ زوجها فهم بنو ناجية[٨١].

ولنا على نصرانيّة بني ناجية قبل الإسلام شاهد في ما رواهُ الطبري بإسناد أبي الطُّفيل ما حرفه، قال: «كنت في الجيش الذين بعثهم علي بن أبي طالب إلى بني ناجية، فقال: فانتهينا إليهم، فوجدناهم على ثلاث فرق، فقال أميرنا لفرقة منهم: ما أنتم؟ قالوا: نحن قوم نصارى، لم نرَ ديناً أفضل من ديننا، فثبتنا عليه، فقال لهم: اعتزلوا. وقال للفرقة الأخرى، ما أنتم؟ قالوا: نحن كنّا نصارى فأسلمنا، فثبتنا على إسلامنا، فقال لهم: اعتزلوا. ثمّ قال للفرقة الأخرى الثالثة: ما أنتم؟ قالوا: نحن قوم كنّا نصارى، فأسلمنا، فلم نَرَ ديناً هو أفضل من ديننا الأوّل، فقال لهم: أسلموا، فأبَوْا...»[٨٢]. لقد نقلنا هذه الفقرة على طولها لأنّها حجّة واضحة على اعتناق كلّ بني ناجية دين النّصرانيّة قبل الإسلام. وهي تسمح لنا بملاحظة النجاح الذي حققته المسيحيّة النّسطوريّة في عُمان. وقد رأينا من اللاّزم قبل مواصلة دراسة تنصّر أهل عمان تنبيه القارىء إلى الخطإ الذي وقع فيه لويس شيخو عندما اعتبر بني ناجية المذكورين في نصّ الطبري من نسل تميم بن مرّة[٨٣] بالرّغم من أنّ الرّواية تُقدّمهم على أنّهم أصحاب الخريّت بن راشد الناجي الذي لا نشكّ في نسبته إلى بني أسامة بن لؤي وانتمائه إلى أهل عُمان عند ظهور الإسلام[٨٤].

أمّا عن انتشار النّسطوريّة بين الأزد ففي حوزتنا حجّة مباشرة لتأكيد ذلك وهي تتمثّل في ثبوت نصرانيّة بعض الأزد مثل كعب بن سور، قاضي البصرة[٨٥]، الذي ذكر في معركة الجمل (سنة ٣٥ هـ) وأكّدت رواية سيف أنّه كان نصرانياً في الجاهليّة[٨٦]. وممّا يزيد في تأكدنا من تنصّر قسم من الأزد رسالة بعثها الجاثليق النّسطوري إيشويعهب الثالث Echo'yab III (سيم

---

(٧٩) وهم من القحطانيين من نسل كهلان، وقد عُرفوا بأزد عمان، تمييزاً لهم عن أزد شنؤة وأزد السراة وأزد غسان.

(٨٠) البكري، **المصدر السابق**، ص ٤٦، ٤٧.

(٨١) ابن حزم، **المصدر السابق**، ج ١، ص ١٧٣. ويذكر الطبري الشيء ذاته في رواية بإسناد ابن إسحاق وابن الكلبي،...، **تاريخ**، ج ٢، ص ٢٦١.

(٨٢) الطبري، **تاريخ**، ج ٥، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٨٣) لويس شيخو، **النصرانية**، ص ١٤٠.

(٨٤) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٨٥) كانت قبيلة أزد عمان من أهم قبائل البصرة في الإسلام وكثر عدد الأزد القادمين من عمان إلى البصرة زمن زياد بن أبيه. انظر عن هذا الموضوع: البلاذري، **الفتوح**، ص ٣٤٠؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤ ـ ١، ص ١٨٧.

(٨٦) الطبري، **تاريخ**، ج ٤، ص ١٠١، ٣٥٢.

جاثليقاً سنة ٦٥٠ م) إلى أهل عُمان ينصحهم فيها بالتمسّك بديانتهم وقبول شروط المسلمين[٨٧].

بهذا نكون قد وضّحنا وضعية المسيحيّة بالأطراف الشرقيّة لبلاد العرب خلال القرنين الخامس والسّادس إلى مجيء الإسلام. وقد تميّزت هذه الوضعيّة بالملامح التالية:

أوّلاً: بات من الثابت أنّ المناطق الشرقية للبلاد العربيّة عاشت التجربة المسيحيّة منذ القرن الخامس.

ثانياً: سيطر المذهب النّسطوري فقط وغابت التعدّدية المذهبيّة في المنطقة.

ثالثاً: رغم أنّ المسيحيّة النّسطوريّة كانت ممثلة بصورة جيّدة في المنطقة الشرقية للبلاد العربيّة (أساقفة...) فإنّ أسقفيّات البحرين وعُمان لم تتمكّن من الانصهار في كنيسة عربيّة إقليميّة مُستقلّة عن الكنيسة الأمّ بالعراق، عند ظهور الإسلام.

رابعاً: ليس كلّ العرب معتنقين للنصرانية.

٣ ـ المسيحيّة في وسط الجزيرة العربية: نجد واليمامة

قد لا نُخطىء الحقيقة إن قُلنا إنّه كان للمسيحيّة حضور بوسط الجزيرة العربيّة قبل الإسلام استناداً إلى شهادة أحد أشهر المختصين في التاريخ الكنسي وهو دوشاسن Duchesne، وقد أكّد هذا الباحث دخول المسيحيّة إلى نجد في زمن لا يمكن أن يكون قبل القرن السّادس[٨٨]. إلاّ أنّه اكتفى بهذه الإشارة دون إيراد تفاصيل تساعدنا على فهم تسرّب هذه الدّيانة إلى وسط بلاد العرب وعلى تكوين فكرة عن أهميّة حُضورها هناك.

وممّا يؤكّد رأي دوشاسن الأبنية التي بناها النّصارى في الفضاء العربي كدير سعد بين بلاد غطفان والشّام[٨٩] ودير عمرو في جبال طيء قرب قرية يقال لها جُوّ[٩٠]. فمن البديهي، أمام هذه الحقائق، أن نبحث عن مدى تأثير المسيحيّة بين القبائل السّاكنة بنجد واليمامة عند ظهور الإسلام. وهذه القبائل هي أساساً طيء وغطفان وأسد وتميم وفَزَارة وحنيفة[٩١].

يتجلّى من المعلومات المتوافرة عن القبائل العربيّة بنجد أنّ بني آكل المرار الكنديّين[٩٢] النّصارى[٩٣] قاموا بدور تبشيري مُهمّ بوسط شبه الجزيرة العربيّة وشمالها خلال فترة سيطرتهم

---

(٨٧) Isoyahbi III, *Liber Epistularum*, C. S. Ch. or. S. Syr, II, p. 251, edt. E. Duval, Paris. 1905.

(٨٨) Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, T. III, p. 574.

(٨٩) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥١٦؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ٢٥٧.

(٩٠) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٢٤.

(٩١) البكري، **المصدر السابق**؛ ياقوت، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٩٤ ـ ٩٩.

(٩٢) بنو آكل المرار ينتمون إلى بطن معاوية الكندي، انظر: *E. I*, art «Kinda» وبيغوليفسكيا، **المرجع السابق**، ص ١٧٠ ـ ١٨٠.

(٩٣) تنصرت فروع عديدة من كندة. لكننا سنركز في هذا الفصل على نصرانية بطون فرع معاوية دون فرع الأشرس من كندة الذي ينتمي إليه السكاسك والسكون، إذ تعرضنا لهذين البطنين خلال دراستنا للمسيحية =

على هذه المناطق من منتصف القرن الخامس إلى منتصف القرن السّادس (٤٥٠ ـ ٥٥٠ م).

ومن أبرز الشواهد على تنصّر بني آكل المرار الكتابة التي وضعتها هند الكبرى بنت الحارث الكنديّة في صدر ديرها حيث تفتخر فيها بكونها «أمَةَ المسيح وأمّ عبده (أي عمرو بن هند) وبنت عبيده (أي الحارث بن عمرو بن حجر، ملوك كندة)»[٩٤]. كما نجد في رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي التي وجّهها إلى صديقه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي في أيّام المأمون (سنة ٢٤٧ هـ/ ٨٦١ م) إشارة إلى عراقة نصرانيّة كندة إذ قال فيها: «فقد علم كلّ ذي علم ولب كيف كانت ملوك كنْدة الذين هم ولدونا وما كان لهم من الشرف على سائر العرب. لكنّنا نقول ما قاله رسول الحق بولس ألا من يفتخر فليفتخر بالله والعمل الصّالح فإنّه غاية الفخر والشرف. فليس لنا اليوم فخر نفتخر به إلاّ دين النّصرانية الذي هو المعرفة بالله وبه نهتدي إلى العمل الصّالح ونعرف الله حقّ معرفته ونتقرّب إليه وهو الباب المؤدّي للحياة والنجاة من نار جهنّم»[٩٥].

بالإضافة إلى كندة تشهد المصادر العربيّة على تنصّر أحياء من طيء. وهو ما ذكره اليعقوبي في **تاريخه** إذ قال: «تنصّر من أحياء العرب.. من اليمن طيء ومذحج وبهراء وسليح وتنوخ وغسان ولخم»[٩٦]. ويوضّح الجاحظ في رسالته **الرد على النّصارى** قائلاً: «كانت النّصرانيّة غالبة على ملوك العرب وقبائلها، على لخم وغسّان والحارث بن كعب بنجران وقضاعة وطيء في قبائل كثيرة وأحياء معروفة»[٩٧]. إنّ قول كلّ من اليعقوبي والجاحظ يحملنا على الاعتقاد في تنصّر أحياء كثيرة من طيء. ويهمّنا في هذا الفصل تحديد بطون طيء المتنصّرة بمنطقة نجد[٩٨].

كان عديّ بن حاتم سيّد طيء من جملة الدّاخلين في المسيحيّة، ويُذكر أنّه كان ركوسيّا. وقد ذكر أهل الأخبار أنّ الرّكوسيّة هي بين النّصرانيّة والصّابئة[٩٩]. لكن ذلك لا يعني أنّ المسيحيّة كانت الغالبة في جبلي أجأ وسلمى، إذ كان الطّائيون في هذين الجبلين معروفين بعبادتهم للصّنم الفلس[١٠٠]. لذلك نرجّح أنّ المقصود بطيء في قول الجاحظ واليعقوبي هو أحياء طيء المقيمة بالحيرة والشّام دون طيء نجد.

أمّا عن الحضور المسيحي في اليمامة فنكاد نوقن بالرّغم من صعوبة رسم خطّ دقيق لمسار انتشار هذه الدّيانة بأنّها تسرّبت إليها انطلاقاً من الشّمال، مروراً بنجد، إذ نستبعد تماماً دخولها من

= بدومة الجندل، في معرض حديثنا عن المسيحية بالشام. وتجدر الملاحظة أن قبيلة كندة لم تكن على دين واحد بل كانت فيها الوثنية واليهودية والمجوسية إلى جانب المسيحية. انظر: *E.I,* art «Kinda».

(٩٤) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٤٢.

(٩٥) **رسالة عبد الله بن إسمعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندي يدعوه فيها إلى الإسلام ورسالة الكنْدي إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية في أيام أمير المؤمنين الخليفة العباسي** المامون سنة ٢٤٧ هجرية و ٨٦١ ميلادية. ص ١٣٥.

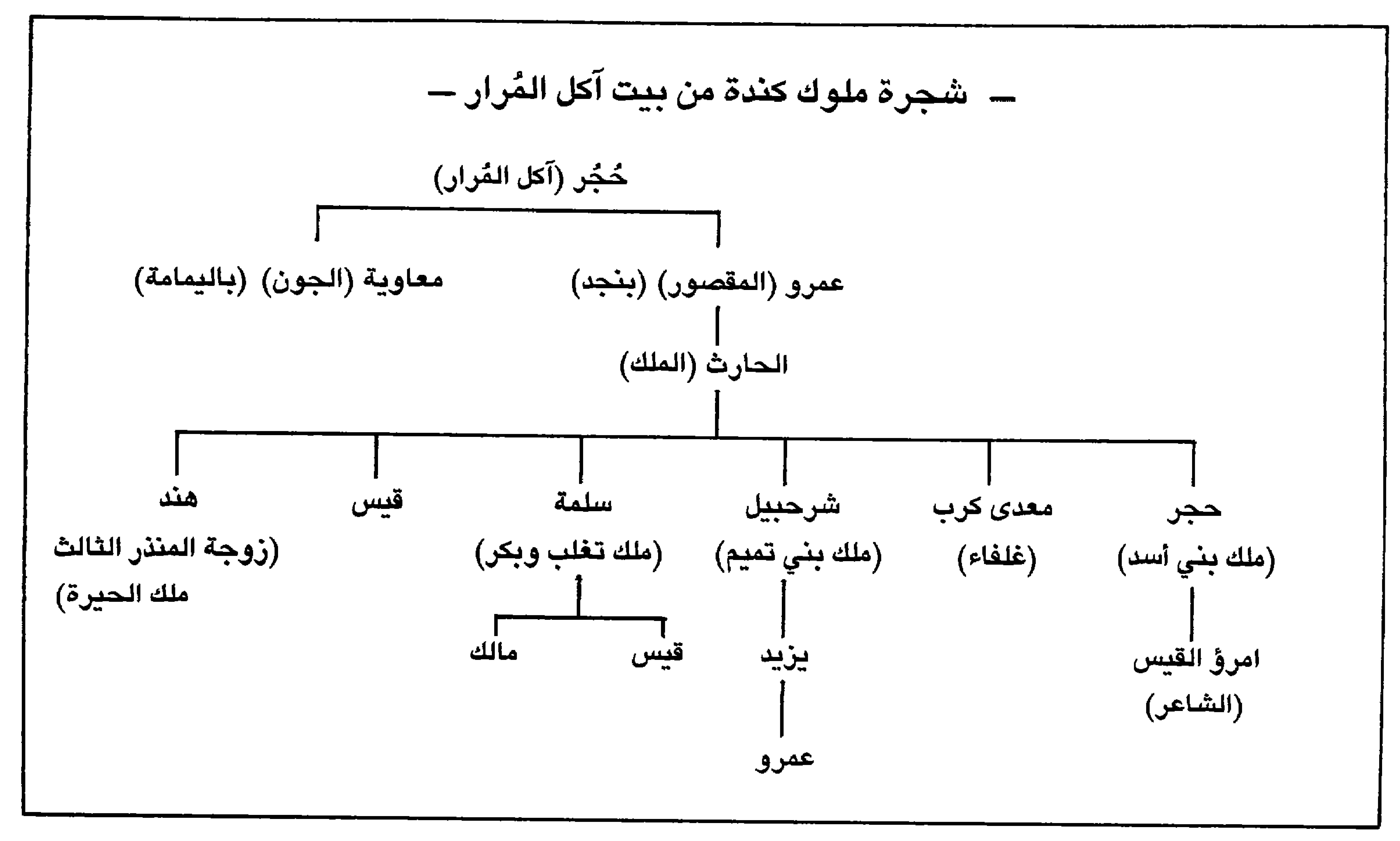
(٩٦) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٩٨.

(٩٧) الجاحظ، **الرد على النصارى**، ص ٥.

(٩٨) أشرنا عند دراستنا للمسيحية بين عرب الشام والعراق إلى تنصر بطون من طيء تسكن الحيرة وبقاع من سوريا. انظر: ص ٣٣، ٤٢، ٥٧.

(٩٩) **تاج العروس**، «مادة ركس»، ج ٤، ص ١٦٣.

(١٠٠) الطبري، **تاريخ**، ج ٣ ص ١١١ ـ ١١٥.



المصدر: ابن الكلبي، **النسب الكبير**، ج ١، ص ١ ـ ١١٧.

السّواحل الشّرقيّة بسبب وجود حواجز طبيعيّة تتمثّل في عروق صخريّة تتخلّلها كثبان رمليّة جرداء، تجعل التنقّل بين الجهتين عمليّة صعبة[١٠١].

ونجد الكنديين يقومون مرّة أخرى بدور المبشّر للدّيانة المسيحيّة باليمامة. فقد كان يُسيطر على هذه المنطقة بطن بني الجون الكنديين[١٠٢] النّصارى قبل هجرتهم إلى موطنهم الأصلي بحضرموت حيث وجدوا عند مجيء الإسلام[١٠٣].

إلاّ أنّه ليس لدينا شواهد على أن هؤلاء الكنديين النّصارى قد نجحوا في نشر ديانتهم بين سكّان اليمامة ولا سيّما بني حنيفة باستثناء حالة واحدة واضحة تتمثّل في تنصّر سيّد بني حنيفة وهو هوذة بن عليّ الذي مدحه الأعشى في شعره قائلاً:

بِهِـمْ يَقْـرُبُ يَـوْمَ الفِصْـحِ ضَـاحِيَّـةً   يَـرْجُـو الإلَـهَ بِمَـا أَسْـدَى وَمَـا صَنَعَـا[١٠٤]

لكنّنا لا نعرف إلى أيّ مدى يعبّر تنصر سيّد بني حنيفة عن تنصّر قومه ورعيّته، سوى بعض الفرضيات المتعلّقة بخليفة هوذة، مسيلمة الذي سمّى نفسه بـ «الرّحمان»[١٠٥]. وهو نعت من نعوت الله في النّصرانيّة من أصل سرياني: (ܪܚܡܢܐ)[١٠٦] rahmono[١٠٧]، ولعلّنا نجد في هذه التسميّة مظهراً من مظاهر التأثّر بالنّصرانيّة.

تؤدّي بنا دراسة انتشار المسيحيّة في وسط شبه جزيرة العرب إلى التّأكيد على ظاهرة هامّة ميّزت العرب النّصارى وهي اعتناؤهم (كندة) بنشر الدّيانة المسيحيّة داخل بلادهم. ونذهب في اعتقادنا إلى أنّ المسيحيّة التي نشرتها بطون كندة قد تكون النّسطوريّة آخذين بعين الاعتبار ما ورد على لسان الهاشمي في رسالته إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندي كما بيّنا ذلك في الصّفحات السّابقة.

ويبدو أنّ مجهود العرب في تنصير بني جنسهم بقي منقوصاً ولم يكتمل عند مجيء الإسلام إذ لم نلاحظ أي تنظيم كنسي بين عرب نجد واليمامة[١٠٨].

---

(١٠١) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ٢٦٧.

(١٠٢) الجون هو مُعاويّة بن حجر كان سيد العرب باليمامة في النصف الثاني من القرن الخامس. انظر: *E.I.* art, «Kinda» T. V, p. 121.

(١٠٣) *E.I.* art. «Kinda» T. V, p. 122؛ وبيغوليفسكيا، **المرجع السابق**، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٠٤) يتحدث الأعشى في هذا البيت عن أسرى تميم الذين أطلق سراحهم هوذة يوم عيد الفصح. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(١٠٥) الطبري، **تفسير**، ج ١، ص ٤٤؛ البلاذري، **الفتوح**، ص ١٤٦؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١، ص ١٠٦.

(١٠٦) الأب رفائيل نخلة اليسوعي، **غرائب اللّغة**، ص ١٨٢.

(١٠٧) rahmono = اللفظة بالأبجدية اللاتينية.

(١٠٨) انظر ص ٨١ ـ ٨٢.

٤ ـ المسيحيّة في الحجاز[١٠٩] إلى ظهور الإسلام

لن نحاول البحث عن آثار للمسيحيّة بين عرب الحجاز. فهذه مسألة حُسمت وقدّم أهل الاختصاص رأيهم فيها. ولم يؤدّ اطّلاعنا على المصادر السّريانية والعربيّة إلى اكتشاف معلومات جديدة. لكن تبقى بعض الجوانب التي تتطلّب منّا التعليق عليها. ومن هذه الجوانب مثلاً أسباب غياب التبشير المسيحي في الحجاز.

كتب دوشاسن مبدياً رأيه في هذا الموضوع فقال: «وصلت الحملات التبشيريّة إلى نجد، لكن في فترة متأخّرة ليست قبل القرن السّادس. أمّا الحجاز فلم تصلها تلك الحملات أبداً»[١١٠]. وأقرّ هنري لامنس H. Lammens في بحثه المسهب عن جذور المسيحيّة في مكّة بأنّ العدد الكبير للمسيحيّين فيها ليسوا سوى أجانب[١١١]. أمّا المسيحيّون من أهالي البلاد فهم حالات نادرة جدًّا[١١٢]. وكانت اليهوديّة مُسيطرة على أغلب مدن وقرى الحجاز، فيثرب وخيبر والطّائف وفدك وتيماء كانت كلّها مراكز يهوديّة. ونجد في **المنمّق**[١١٣] باباً بأبناء اليهوديّات من قريش، غير أنّ ذلك لا يعني غياب العنصر المسيحي في بعض هذه المدن. فقد كان في تبوك نصارى من كلب[١١٤].

وقد أشار **القرآن** في مواضع عديدة من الآيات المدنيّة إلى النّصارى، غير أنّ تلك الإشارات جاءت عامّة تتحدّث عن طبيعة المسيح وعن المسيحيّة عامّة لا عن نصارى يثرب بالذّات. ولم يُشرْ أهل السّير إلى مقاومة نصارى يثرب الرّسول مثلما فعل يهودها. وهو ما يدلّ على أنّ الحضور المسيحي كان ضعيفاً في يثرب غير أنّ هذا لا يعني عدم وجود النّصارى في هذا الموضع الزراعي المهمّ. وهو ما يُفهم من بيت الشاعر حسّان بن ثابت في قصيدة رثى بها الرّسول:

فَرِحَتْ نَصَارَى يَثْرَبَ وَيَهُودُهَا ... لَمَّا تَوَارَى فِي الضَّرِيحِ المُلْحَدِ[١١٥]

ومن المفارقات أنّنا نجد بمُحيط المدن السّالفة الذكر في وادي القرى وعلى طول الطّريق التجاريّة المؤديّة إلى الشّام، رهباناً نصارى وأديرة ومناسك. وبرز من بينهم رهبان بني عذرة الذين ذكرهم الشاعر جعفر بن سُراقة في شعره:

---

(١٠٩) نلاحظ أننا استعملنا لفظة الحجاز حسب مفهومها الواسع أي ذلك الإقليم الواسع الذي يقع بين هضبة نجد وسواحل البحر الأحمر ويشغل منطقة تهامة بما فيها مكة. يمكن الرجوع فيما يخص تحديد هذا الإقليم إلى: صالح أحمد العلي، **الدولة في عهد الرسول**، ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(١١٠) Mgr Duchesne, *ibid*, T. III, p. 574.

(١١١) هم غير أهالي مكة، لكن بين عرب الحيرة ونجران وأحابش وعبيد أفارقة وروم.انظر: H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*.

(١١٢) بالرغم من إشارة اليعقوبي إلى وجود النصرانية بين قريش إذ قال: «أما من تنصّر من أحياء العرب فقوم من قريش»، فإنه لا يذكر فيما بعد سوى قريشيين هما ورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث. انظر اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٩٨.

(١١٣) ابن حبيب، **المنمق**. (مخطوط. المكتبة الوطنية العراقية).

(١١٤) ابن خلدون، **العبر**، ج ٢، ص ٥٢١.

(١١٥) **ديوان حسان بن ثابت**، ص ٥٩.

نَحْــنُ مَنَعْنَــا ذَا القُــرَى مِــنْ عَـدُوِّنَــا وَعُـــذْرَةَ إِذْ نَلْقَـــى يَهُـــوداً وَيَغْشَـــرَا
مَنَعْنَـــاهُ مِـــنْ عُلْيَـــا مَعَــدٍّ وَأَنْتُـــمْ سَفَـــاسِيـــفُ رَوْحٍ بَيْـــنَ قُـــرْحَ وَخَيْبَـــرَا
فَـــرِيقَـــانِ رُهْبَـــانٌ بِـــأَسْفَـلِ ذِي القُـــرَى وَبِـــالشَّـــامِ عَـــرَّافُـــونَ فِيمَـــنْ تَنَصَّـــرَا(١١٦)

وبالإضافة إلى ما ذكرنا فإنّ البيت الشعري الأخير يسمح لنا باستنتاج وجود علاقة بين مسيحيّة الحجاز ومسيحيّة سوريا.

وهكذا فإنّ الحقيقة التي تبرز من خلال تعرّضنا للحضور المسيحي في الحجاز هي أنّ المسيحيّة لم تكن ممثّلة في تلك المنطقة تمثيلاً هاماً لا من حيث العدد ولا من حيث التنظيم. فلا أثر فيها لنظام ديني ولا لأسقفيات. ولسائلٍ أن يسأل لماذا غابت الحملات التبشيريّة في الحجاز بالرّغم من أنّ كلّ المعالم الجغرافيّة (منطقة غير منعزلة ومتصلة بأكبر معاقل المسيحيّة في الشّرق أي الشّام ومصر) والعقائديّة (أهميّة الحضور اليهودي) ترشّحها لتكون أوّل من يتقبل التبشير المسيحي ببلاد العرب؟ ومن المفارقات أنّ العكس هو الذّي حصل!

أمام هذا الوضع نجد أنفسنا مدفوعين إلى سؤال آخر: لماذا شكّل يهود الحجاز حاجزاً دون انتشار المسيحيّة؟ فلا هم اعتنقوها ولا هم روّجوها. وبالمقابل قام اليهود في مناطق أخرى مثل منطقة Adiabène في شمال شرقي الجزيرة الفراتية(١١٧) بدور مناقض فكانوا أوّل من اعتنق هذه الدّيانة وعَمِلَ على نشرها. ولعلّنا نجد في أوضاع اليهود أنفسهم ما يُفسّر هذا التناقض. فمن خلال متابعتنا لهذه الأوضاع لاحظنا أنّ اليهود الشتات Diaspora هم الأقرب إلى التفاعل إيجابياً مع الدّيانة المسيحيّة، وكلّما تعلّق الأمر بمجموعات يهوديّة مُستقرّة في أوطانها، فخورة بقوميّتها (يهود الوطن) إلاّ وكان الاتجاه رفض هذه الدّيانة والحفاظ على العقائد القديمة. ففي القدس مثلاً كان اليهود الشتات أكثر استعداداً من سكّان «يهودا» Judée للتفاعل مع المسيحيّة(١١٨). وفي الحجاز نلاحظ أنّ القبائل اليهوديّة كانت تتميّز أيضاً بالاستقرار والانغلاق والثروة والاعتزاز بالدّين اليهودي ممّا عسّر اختراقها من قبل التّبشير المسيحي القادم من الخارج، وهو ما لن يتمكّن منه حتى الإسلام لاحقاً رغم فتوّته وانطلاقه من الجزيرة نفسها ومن صلب العرب أنفسهم.

من خلال ما تعرّضنا إليه من معطيات تهمّ الحضور المسيحي ببلاد العرب يمكننا إبداء الملاحظات التالية:

أوّلاً: إنّ المسيحيّة لم تدخل بلاد العرب قبل القرن الرّابع على عكس زعم لويس شيخو الذي حاول إثبات دخولها هذه البلاد منذ القرن الأول الميلادي.

ثانياً: كان دخول المسيحيّة إلى بلاد العرب ناتجاً عن اتصالها بطرق القوافل البرّية والبحريّة

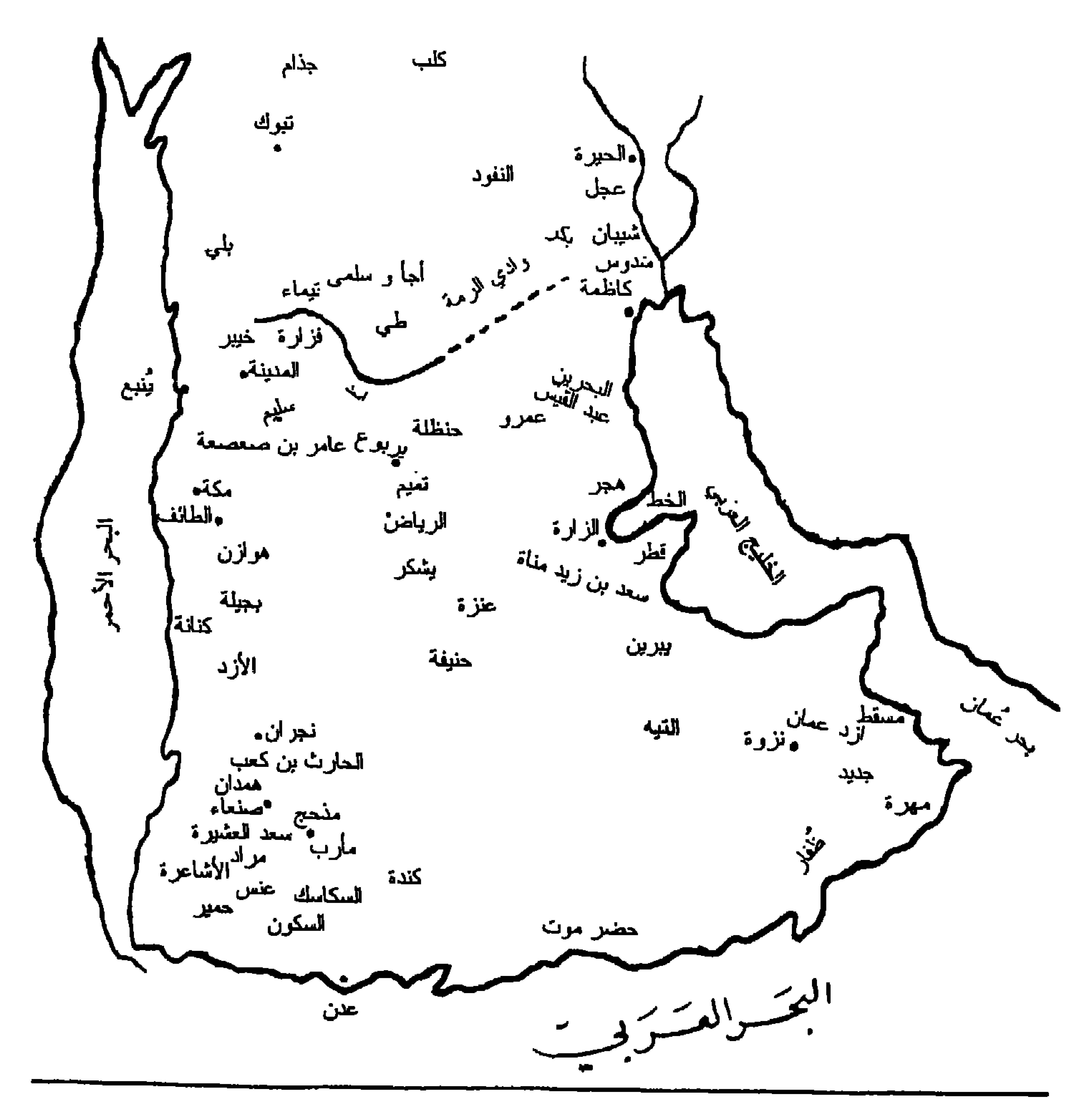
---

(١١٦) **الأصفهاني، الأغاني**، ج ٨، ص ١٣٩.

(١١٧) J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq*, p. 48. من الملاحظ أن هذا الاستنتاج ليس لفيـي وإنما لـ Jacob Neusner في دراسته: *A History of the Jews in Babylonia*.

(١١٨) *Les Actes des Apôtres*, 1/6.

الجزيرة العربية وعشائرها
في القرنين السادس ـ السابع الميلاديين



المرجع: صالح أحمد العلي، الدولة في عهد الرسول، ج ٢، ص ٥١٤.

المرتبطة بالبلاد التي انتشرت فيها المسيحيّة وبمجيء التجار النّصارى والمبشّرين مع القوافل الوافدة عليها. ويفسّر أيضاً بفرار بعض الرّهبان إليها.

ثالثاً: كان حضور المسيحيّة في الجزيرة العربيّة ملموساً وواضحاً عند ظهور الإسلام. لكن لا نجازف بالقول إنّ بلاد العرب في زمن الرسول محمّد كانت مُهيّأة لتصبح كلّها يهوديّة أو مسيحيّة مثلما اعتقد ذلك إيغران Aigrain، أو بالقول إنّه لولا تدخّل الإسلام لاقتسم اليهود والمسيحيّون شبه الجزيرة العربيّة كما اعتقد لامانس، إذ في ذلك كلّه مبالغة غير مبرّرة. فلا اليهود ولا المسيحيّون كانوا بالعدد وبالأهميّة اللذين يخوّلانهم بسط مثل تلك السّيطرة.

رابعاً: رغم التواجد اليهودي والمسيحي في الجزيرة العربيّة فإنّ المعتقد الغالب على سكّانها يبقى الوثنيّة، فنادراً ما نجد كامل القبيلة يعتنق الدّيانة المسيحيّة مثلاً. لم يكن الأمر يتجاوز حدود البطن الواحد أو البطون القليلة من القبيلة الواحدة، هذا إذا لم يتعلّق الأمر بأفرادٍ منها فقط. ولعلّ هذا يعود إلى وجود مقاومة عربيّة لاختراق المسيحيّة عبر التشبّث بدين العرب الذي يمثّل نوعاً من القوميّة.

خامساً: كان المسيحيّون العرب في شبه الجزيرة العربيّة مُنقسّمين إلى طوائف متعدّدة في عداء مستمرّ لبعضها البعض، وهذه الطّوائف هي: الآريوسيّة والنّسطوريّة واليعقوبيّة واليوليانيّة والملكانيّة وعقائد أخرى تجمع بين الصّابئة والنّصرانية مثل الرّكوسيّة.

سادساً: إنّ المسيحية العربيّة تضعف في درجة تنظيمها كلّما اتجهنا من الأطراف الجنوبيّة والشرقيّة نحو وسط بلاد العرب. ولئن سجّلنا حضُور إكليروس خاصّ بالعرب في كل من اليمن وعُمان والبحرين فإنّنا نلاحظ غيابه بين مسيحيي نجد واليمامة.

- ٤ -

الشعائر والطّقوس الدّينيّة عند العرب النّصارى قبل الإسلام

إنّ غايتنا الأساسيّة من دراسة الوضع الدّيني عند العرب النّصارى قبل الإسلام هي معرفة عمق الشعور الدّيني لديهم من خلال تحديد مدى تأثّرهم بطقوس الدّيانة المسيحيّة ومعتقداتها. ومن أهدافنا أيضاً استجلاء مدى تأثير السّلوك العربي في الطّقوس المسيحيّة وبالتّالي الوصول إلى وضع صورة واضحة لهويّة المسيحيّة العربيّة.

لقد حاولنا أثناء دراستنا لهذه المسألة إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين مختلف المسيحيّات العربيّة (النّسطوريّة، اليعقوبيّة...) من النّاحية الطّقوسيّة، إلاّ أنّه استحال علينا ذلك إلى درجة كبيرة إذ لم نجد من المعلومات الضّافية ما يؤهّلنا للقيام بهذا العمل. لكنّ نُتف الأخبار المنثورة في مرويات الأقدمين من العرب والسّريان وفي الشعر، تُظهر لنا بعض خصائص الحياة الدّينيّة عند العرب النّصارى فركّزنا عليها الاهتمام عساها تُساعدنا على الخروج ببعض الاستنتاجات.

سعى الأساقفة والقساوسة والشمامسة إلى تعليم العرب الشّعائر والطّقوس المسيحيّة منذ بداية تنصّرهم. وقد لمسنا ذلك من خلال المرويات عن علاقة الأسقف أحودمه بعرب العراق والجزيرة الفراتيّة[١]. تقول هذه المرويات إنّ أحودمه بنى للعرب كنائس خاصّة بهم ووضع فيها هياكل ومذابح لتقديم القرابين. إلاّ أنه ليس لدينا معلومات أخرى عن كيفيّة تقديم العرب النّصارى قرابينهم، وهل يحترمون في ذلك قوانين الكنيسة أم لا؟

ومن ناحية أخرى، فقد وفّرت لنا المرويات العربيّة معلومات عن ممارسة نصارى الحيرة سرّ القربان، مثلما أخبر صاحب **الأغاني** عن عدي بن زيد وهند بنت النّعمان، كيف دخلا يوم خميس الفصح كنيسة الحيرة «ليتقرّبا»[٢].

وممّا يدلّ على انتشار هذه الممارسة الطّقوسيّة انتشاراً واسعاً بين نصارى الحيرة ما أخبر

(١) F. Nau, *Histoire d'Ahoudemmah*, p. 28.

(٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ١٠٧.

به ابن الكلبي في إحدى رواياته إذ قال: «إنّ النّعمان دخل دير هند الصّغرى في بعض أعياده، فرأى امرأةً تأخذ قرباناً أخذت بقلبه، فدعا الرّاهب الذي قرّبها وسأله عنها»[٣]. والملاحظ أنّ العرب كانوا يدعون القربان «الشبْر»[٤].

ومن ناحية أخرى فقد كان العرب النّصارى يقيمون الصّلاة مثل بقيّة النّصارى، وهو ما لمسناه في رواية عن دير اللجّ، أوردها العمري نقلاً عن أبي الفرج الأصفهاني. وتقول هذه الرّواية: «إنّ النعمان ملك الحيرة، كان يركب كلّ يوم أحد وفي كلّ عيد معه أهل بيته وخاصّته من آل المنذر ومن ينادمه من أهل بيته، عليهم حلل الدّيباج المُذهّبة، وعلى رؤوسهم أكاليل الذّهب، وفي أوساطهم الزّنابير المحلاّة بالذّهب المفصصة بالجوهر، وبين أيديهم أعلام فوقها صلبان الذّهب. فإذا قضوا صلاتهم انصرف إلى مستشرفه على النّجف فيشرب منه بقيّة يومه إلى أن يمسي»[٥].

وفي رواية لابن إسحاق عن صلاة وفد نجران عند مجيئهم إلى الرّسول، يتبيّن أنّ العرب النّصارى كانوا يصلّون باتجاه المشرق مثل بقيّة النّصارى[٦].

وجاء في أخبارٍ عن دير هند الصّغرى أنّ النّعمان كان يُصلّي ويتقرّب فيه وأنّه علّق في هيكله خمسمائة قنديل من ذهب وفضّة. وكانت أدهانها في أعياده من زئبق وبان وما شاكلها من الأدهان، ويوقد فيه من العمود الهندي شيئاً يجلّ عن الوصف[٧].

ما نلاحظه من هاتين الرّوايتين أنّ الحيريّين كانوا يعظّمون الأحد ويقيمون الصّلاة الأسبوعيّة (الأحد) وصلاة الأعياد.

كما نلاحظ أنّ العرب النّصارى بدواً كانوا (سكّان الجزيرة الفراتيّة) أم حَضراً (الحيريّون)، كانوا يمارسون طقوسهم الدّينيّة في الكنائس. فقد عُرفت الباعوتا كأكبر وأشهر كنائس العرب النّصارى بالحيرة[٨]. كما كانت الكنائس كثيرة في فضاء الغساسنة مثل معبد القدّيس سرجيوس بالجابية وكنيسة بُصرى المشهورة[٩]. وتكرّر في الشّعر القديم ذكر نواقيس كنائس الغساسنة. قال المتلمّس يذكر خروجه إلى بلاد غسّان حيث كثرت الكنائس والنّواقيس:

حنّت قلُوصي بها والليل مُطّرقُ   بعد الهُدوّ[١٠] وشاقتها النّواقيس[١١]

ولئن كانت معلوماتنا مقتضبة في ما يتعلّق بطقسي القربان والصّلاة عند العرب النّصارى فقد توفّرت لدينا تفاصيل أكثر عن صيامهم، منها الإشارات المتعلّقة بصوم العرب الرّحل بالجزيرة

---

(٣) العمري، **مسالك الأبصار**، ج ١، ص ٣٢٢؛ الشابشتي، **الديارات**، ص ٢٤٤.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٦، ص ٥٨.

(٥) العمري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٢٦.

(٦) الطبري، **التفسير**، ج ٣، ص ١٠٨.

(٧) العمري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٢٣.

(٨) الحسن الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ١١٧.

(٩) Le Bas-Waddington, *Inscriptions de Syrie*, n⁰ 1915, 2124.

(١٠) بعد الهدو، أي عند السحر، لأن عادة الرهبان أن يقرعوا نواقيسهم للصلاة قبل الفجر.

(١١) الأصفهاني، الأغاني، ج ٢٣، ص ٥٥١.

الفراتية الذين نصّرهم أحودمه والتي تبيّن أنّ هؤلاء العرب كانوا يحبّون الصّيام أكثر من كلّ المسيحيّين إلى درجة أنّهم يسبقون صيام الأربعين يَوْماً (الصّيام الكبير Le carême) بأسبوع قبل كلّ المسيحيّين. وكان الكثير منهم لا يأكل الخبز طوال فترة الصّوم. ليس الرّجال فقط وإنّما النّساء أيضاً[١٢].

ومن الأصوام المشهورة عند العرب النّصارى وخاصّة العباديّين بالحيرة «صوم العذارى» وهو يقع يوم الاثنين بعد عيد الدّنْح[١٣] ويدوم ثلاثة أيّام وفطره يوم الخميس. ويروي البيروني أنّ السبب في منشئه أنّ ملك الحيرة قبل الإسلام اختار من أبكار نساء العباديين عدّة نسوة ليتّخذهن، فصمن ثلاثة أيام بالوصال فمات ذلك الملك في آخرها ولم يمسسهنّ، وقيل بل صامته العذارى النّصرانيات من العرب شكراً لله حيث انتصر العرب العجم يوم ذي قار فنُصروا عليهم ولم يظفر الفرس بالعذراء العنقفير بنت النّعمان[١٤].

أمّا ياقوت فقد نسب منشأ هذا الصّوم إلى غير ذلك. فقال إنّ أحد الملوك أراد أن يعبث براهبات دير العذارى في الحيرة فصلّين إلى الله ليبعد عنهنّ شرّه فمات في اللّيلة الثالثة[١٥]. والجدير بالملاحظة أنّ هذا الصّوم ليس خاصًّا بالعرب فقط بل يُعتبر من الأصوام العامّة عند النّساطرة[١٦].

ويؤخذ من الشّعر القديم والمرويات التاريخيّة أنّ العرب النّصارى كانوا يُعَظّمون أعيادهم. وما نعرف عن الحيريّين أنّهم كانوا يحتفلون بعيد «خميس الفصح» Le pâque وهو بعد الشعانين بثلاثة أيّام. وقد جاء ذكر هذا العيد في سياق قصّة لقاء عديّ بن زيد العبادي بالأميرة هند بنت النعمان وذلك حين رآها في خميس الفصح تتقرّب من بيعة توما[١٧].

ومن عادة أشراف الحيرة في أعيادهم أنّهم يلبسون الدّيباج المذهبة ويضعون على رؤوسهم أكاليل الذّهب وفي أوساطهم الزنانير المحلاّة بالذّهب المفصصة بالجوهر ويحملون بين أيديهم أعلاماً فوقها صلبان الذّهب[١٨].

وعُرف الغساسنة أيضاً باحتفالهم بعيد الفصح وهم ممّن أشار إليهم في عيدهم حسّان بن ثابت إذ قال:

قَـدْ دَنَـا الفصْـحُ فَـالـوَلاَئِـدُ يَنْظِمْـ ـنَ سِـرَاعـاً أَكِلَّـةَ المُـرْجَـانِ
يَتَبَـارَيْـنَ فـي الـدّعَـاءِ إِلَـى اللّـ ـهِ وكُـلُّ الـدُّعَـاءِ للشَّيْطَـانِ
ذَلِـكَ مَغْنًـى لآلِ جَفْنَـةَ فِـي الـدَّيْـ ـرِ وَحَـقٌّ تَصَـرُّفُ الأَزْمَـانِ
صَلَـوَاتُ المَسِيـحِ فِـي ذَلِـكَ الـدَّيْـ ـرِ دُعَـاءُ القِسّيـسِ وَالـرُّهْبَـانِ[١٩]

(١٢) Hist d'Ahoudemmah, p. 28.

(١٣) الدّنحُ أو الدِّنِحْ: لفظة سريانية الأصل بمعنى الظهور أي ظهور المسيح لبني إسرائيل يوم عماده. البيروني، **الآثار الباقية**، ص ٢٩٣.

(١٤) البيروني، **المصدر السابق**، ص ٣١٤.

(١٥) ياقوت، **معجم البلدان**، مادة «دير العذارى»، ج ٢، ص ٥٢٢.

(١٦) E. Tisserant, *L'Eglise nestorienne*, p. 317.

(١٧) الاصفهاني، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٠٧.

(١٨) العمري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٢٦.

(١٩) الاصفهاني، **المصدر السابق**، ج ١٥، ص ١٢١.

كما كانوا يحتفلون بعيد السّباسب ووصفهم النابغة الذّبياني في عيدهم قائلاً:

رِقَـــاقُ النِّعَـــالِ طَيِّـــبٌ حُجُـــزَاتُهُـــمْ   يُحَيُّـــونَ بِـــالـرَّيْحَـــانِ يَـــوْمَ السَّبَـــاسِـــبِ
تُحَيِّيهُـــمْ بِيـــضُ الـــوَلاَئِـــدِ بَيْنَهُـــمْ   وَأَكْسِيَـــةُ الإِفْـــرِيـــجِ فَـــوْقَ المَشَـــاجِـــبِ[٢٠]

والسّباسب هو يوم السّعانين أو الشعانين عند النّصارى. وهو الأحد السّابق لأحد الفصح. والشعانين لفظة مشتقّة من «هوشعنا» العبرانية وهي الكلمة التي حيَّى بها أهل أورشليم المسيح يوم دخوله المدينة والهيكل ظافراً بعد أن أقامَ لعازر من الموت[٢١].

وورد عند اللّغويّين العرب أنّ السّباسب هي الأغصان يريدون بها سعف النّخيل الذي قطعه اليهود يوم استقبلوا المسيح عند دخوله أورشليم، وقد دعَوْا أيضاً هذا العيد بعيد الزّيتون[٢٢].

نلاحظ أنّ الغساسنة اليعاقبة لا يختلفون عن العباديّين النّساطرة في الخروج إلى أعيادهم إذ كانوا، هم أيضاً، يلبسون ثِيَاباً خاصّة منها «الإضريح» وهو كساء أحمر من الخزّ ويقال أيضاً الخزّ الأصفر وقيل بل هو كساء يُتّخذ من المرعزيّ من أجود صوفها[٢٣].

ومن العادات الدّينيّة التي علّمها الأسقف أحودمه للعرب إيتاء الزّكاة. وكانت صدقتهم توزّع على كلّ النّاس وفي كلّ مكانٍ لكن بصورة خاصّة على الأديرة مثل دير مار متّى ودير كوكتا Kôktâ ودير بيت مار سرجيس وعلى طائفة الرّهبان الموجودين بجبل سقار Sigar بالجزيرة الفراتيّة. وكان هؤلاء العرب يقدّمون أيضاً هبات هامّة للكنائس والرّهبان والفقراء والغرباء[٢٤].

ومن عاداتهم أيضاً زيارة الأماكن المقدّسة لا سيما معبد القديس سرجيس في الرّصافة. ومن أكثر العرب تعلّقاً بهذا القديس عرب سوريا. فكان الغساسنة يحجّون إلى معبده. وقد قال جرير يؤيّد تعلّق غسّان بمار سرجيس واستشفاعهم به:

يَسْتَنْصِـــرُونَ بِمَـــارِ سَـــرْجِيـــسَ وَابْنِـــهِ   بَعْـــدَ الصَّلِيـــبِ وَمَـــا لَهُـــمْ مِـــنْ نَـــاصِـــرِ[٢٥]

كما كانت قبيلة تغلب تحجّ إلى قبر هذا القديس، على رأس كلّ العرب يوم ١٩ هتُور Hatour حسب الرّزنامة العربيّة اليعقوبيّة Synaxaire arabe jacobite في ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر أي في الفترة التي تسمح فيها الأمطار الأولى للرّحل الذين كانوا يصيّفون في الشمال بالعودة مع مواشيهم إلى وسط الصّحراء[٢٦].

لا يمثّل يوم ١٥ نوفمبر حفلاً دينيًا كبيراً بالنسبة للقبائل العربيّة فحسب بل يمثّل «موسماً» دينيّاً وتجاريّاً وترفيهياً. فهو المناسبة القارّة التي تتلاقى فيها قبائل العراق وسوريا[٢٧].

ومن عادات العرب النّصارى تعظيم الصّليب وهو ما لاحظناه في أيمانهم. وعلى ذكر القسم

---

(٢٠) النابغة، **الديوان**، ص ١٦.
(٢١) مجلة **المشرق** (١٩٢٥)، ص ٢٤٣.
(٢٢) **تاج العروس**، ج ٤، ص ٢٩٤.
(٢٣) النابغة، **الديوان**، ص ١٧.
(٢٤) F. Nau, *ibid*, p. 27 - 28؛ الشابشتي، **الديارات**، ص ٤٢٣، ٤٢٤.
(٢٥) **ديوان جرير**، ص ٣٠٨.
(٢٦) H. Charles, *ibid*, p. 33.
(٢٧) *E. I*, art. «Mawsim», T. II, p. 484.

فإنّ العرب النّصارى كانوا يقسمون بالله والصّليب والمعموديّة والمسيح. قال عدي بن زيد:

أَنَّنِـــي والله، فَـــاقْبَـــلْ حَلِفِـــي   لأَبِيـــلُ[28] كُلَّمَـــا صَلَّـــى جَـــأَرْ[29]

وأقسم الأسود بن المنذر بـ «الصّليب والمعموديّة»[30] وأقسمت هند بنت النّعمان بـ «الصّليب» لمّا رفضت المغيرة بن شعبة إذ جاءها خاطِباً فقالت له «والصّليب لو علمت أنّ فيّ خصلة جمال أو شباب رغبتك فيّ لأجبتك»[31]. ومن عادة الحيريّين النصارى للتّوثيق من قسمهم أنّهم يحلفون في البيعة. وقد قام بهذا كلّ من عدي بن زيد وعدي بن مرينا مثلما ورد في رواية **الأغاني**: «.... وقام عدي بن زيد إلى البيعة فحلف أن لا يهجو عديّ بن مرينا أبداً، ولا يبغيه عائلة أبداً فلمّا فرغ عديّ بن زيد قام عدي بن مرينا وحلف»[32]. وممّا يسترعي الانتباه في أيمان العرب النّصارى أنّهم كانوا يحلفون بالأصنام والأوثان وبمكّة إلى جانب حلفهم بالصّليب والقربان والمعمودية والمسيح... فحلف عمرو بن عبد الجن الجرمي بالعُزّى وبالنسر وما يضحّى عليهما من الضّحايا وبقربان المسيح، فقال:

أَمَـــا وَدِمَـــاءٍ مَـــائِـــرَاتٍ تَخَـــالُهَـــا   عَلَـــى قُلَّـــةِ العُـــزَّى أَوِ النَّسْـــرِ عِنْـــدَمَـــا

وَمَـــا قَـــدَّسَ الـــرُّهْبَـــانُ فِـــي كُـــلِّ هَيْكَـــلٍ   أَبِيـــلَ الأَبِيلِيـــنَ المَسِيـــحَ بْـــنَ مَـــرْيَمَـــا[33]

وجمع عدي بن زيد في القسم، في شعره، بين الصّليب وبين مكّة أكبر معبد للعرب، وهو نصراني والمخاطب هو النّعمان نصراني أيْضاً:

سَعَـــى الأَعْـــدَاءُ لا يَـــأْلُـــونَ شَـــرًّا   عَلَـــيَّ وَرَبِّ مَكَّـــةَ وَالصَّلِيـــبِ[34]

يدلّ شعر عمرو بن عبد الجن وعدي بن زيد على أن العربي مهما تديّن بغير دين العرب لا بدّ أن يغلب عليه دين العرب الذي به اعتزازهم ومنه يستمدّون جامعتهم ويستوحون قوّتهم.

كما كان نصارى العرب يحجّون إلى مكّة[35]. ولا شكّ أنّ العرب النّصارى قبل الإسلام إن كانوا يعتبرون بيت المقدس قبلتهم الدّينيّة، فقد كانوا يعتبرون مكّة قبلتهم «القومية»، وإن كانوا يستمسكون بالصّليب رمْزاً للخلاص الدّيني، فإنّهم يستمسكون بالكعبة رمزاً لانتمائهم العروبي.

ولعدي في السّجن قصيدة فيها ما يدلّ على استناده إلى أبناء عرقه أكثر من إخوانه في الدّين، وهي التي يقول في مطلعها:

لَيْـــسَ شَـــيْءٌ عَلَـــى المَنُـــونِ بِبَـــاقِ   غَيْـــرُ وَجْـــهِ المُسَبَّـــحِ الخَـــلَّاقِ

....

(28) الأبيل (هو حبر النصارى) أحد أسماء المسيح. ومعناه الناسك والزاهد بالدنيا. ودعوه بابيل ودعوه بأبيل الأبيلين لأنه كان بزهده قدوة الرهبان. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١١، ص ٦.

(29) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٩٤.

(30) **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٨٩.

(31) **المصدر نفسه**، ج ٢، ١٠٩.

(32) **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٩٠؛ الطبري، **تاريخ**، ج ٢، ص ١٩٤.

(33) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٦٢١ ـ ٦٢٢.

(34) الأصفهاني، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٩٣.

(35) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٤٦٥.

(36) الأصفهاني، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٩٦ ـ ٩٧.

يَــا أبَــا مُشهِــرٍ فَــأَبْلِــغْ رَسُــولاً	إِخْــوَتِــي إِنْ أَتَيْــتَ صَحْــنَ العِــرَاقِ
أَبْلِغَــا عَــامِــراً وَأَبْلِــغْ أَخَــاهُ	أَنَّنِــي مُــوثَــقٌ شَــدِيــدٌ وِثَــاقِــي
فــي حَــدِيــدِ القِسْطَــاسِ يَــرْقُبُنِــي الحَــا	رِسُ وَالمَــرْءُ كُــلَّ شَــيْءٍ يُــلاَقِــي

....

فَــارْكَبُــوا فِــي الحَــرَامِ فُكُّــوا أَخَــاكُــم	إنَّ عِيــراً قَــدْ جُهِّــزَتْ لِــلانْطِــلاَقِ[٣٦]

وقوله: «في الحرام» يعني شهر الحرام. فهو يطلب من إخوته أن ينطلقوا في الشهر الحرام إلى مكّة ويحرّضوا العرب على النّعمان ويضطرّوه إلى إخراج عدي من السّجن.

فعدي وإخوته النّصارى لم يستعينوا على عدوّهم النّعمان النّصراني بسلطة الدّين المسيحي الجامع بينهم، وإنّما استعانوا عليه بقوّة العصبيّة «القوميّة» التي تجمع بينهم وبين سائر عرب الجزيرة.

ونودّ أن نختم هذا الفصل المتعلّق بملامح المسيحيّة العربيّة بالتّعرّض إلى ظاهرة نظنّها جديرة بأن تدرس في حدّ ذاتها وهي نشاط العرب النّصارى في بناء الكنائس والأديرة.

أكّد ياقوت في **معجمه** أنّ في العرب النّصارى أهل ثلاثة بيوتات يتبارون في البِيَعِ وربها: أهل المنذر بالحيرة وغسان بالشّام وبنو الحارث بن كعب[٣٧].

وكان الزبرقان بن بدر التّميمي لما وفد على الرّسول محمّد يذكر كنائس قومه:

نَحْــنُ الكِــرَامُ وَلاَ حَــيٌّ يُعَــادِلُنَــا	مِنَّــا المُلُــوكُ وَفِينَــا تُنْصَــبُ البِيَــعُ[٣٨]

وذكر ابن الكلبي بيعة بني عدي بن الذّهيل اللّخميّين بالحيرة[٣٩]، وبيعة بني مازن بالحيرة أيضاً لقوم من بني عمرو بن مازن من الأزد وهم من غسان[٤٠].

وقد أشار الشاعر لقيط بن يعمر الإيادي إلى بيع بني قومه في قيصدته العينية التي كتبها ليحذّرهم من غزوة كسرى فقال:

تَــامَــتْ فُــؤَادِي بِــذَاتِ الجَــزْعِ خَــرْعَبَــةٌ	مَــرَّتْ تُــرِيــدُ بِــذَاتِ العَــذْبَــةِ البِيَعَــا[٤١]

كما ذكر المؤرّخون والجغرافيون عدداً كبيراً من الأديرة التي بناها العرب النّصارى. فمن ذلك ما ذكرته المرويات السّريانية عن دير مار إيليا[٤٢] في جنوب الموصل. وقد بناه راهب يدعى إيليا أصله من عرب الحيرة، وكان أحد تلاميذ أبراهام الكبير الكشكري النّسطوري الملقّب بأبي الرّهبان (ت ٥٨٨ م). وتلقّى العلم في مدينة نصيبين ثمّ انخرط في سلك الرّهبانية في دير أبراهام بجبل الإزلا Mont Izla. وبعد موت معلمه خرج إيليا إلى منطقة الموصل وأسّس فيها ديره. يقول **التاريخ السّعرتي** إن ذلك حصّل في عهد الملك الفارسي هرمزد الرّابع أي فيما بين سنتي ٥٧٩

(٣٧) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٥٣٨.

(٣٨) ابن هشام، **سيرة الرسول**، ج ٤، ص ٢٠٨.

(٣٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٥٨.

(٤٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ٢٤٥.

(٤١) البكري، **معجم ما استعجم**، ص ٧١.

(٤٢) هو إيليا المذكور في كتاب: Jesudenah, *le livre de chasteté*, p. 236.

و ٥٩٠ م[٤٣]. أمّا عمرو بن متّى فيجعل ذلك في عهد البطريرك إيشويعه الأوّل Iso'yawi I أي فيما بين سنتي ٥٨٢ و ٥٩٥ م[٤٤]. وهكذا نستطيع القول إنّ بناء الدّير حصل فيما بين سنتي ٥٨٢ و ٥٩٠ م.

واشتهر من عائلة مار إيليا راهب آخر يدعى عَمْر بن عَمْر لكن بعد ترهّبه أصبح اسمه حنّانيشوع Henanijésus. وممّا يميّز هذا الرّاهب تمثيله أبناء عقيدته النّسطوريّة أحسن تمثيل خلال السّجال الذي دار بينهم وبين ممثّلي الطائفة المونوفيزيّة بين يدي الملك الفارسي خسرو سنة ٦١٥ م. والجدير بالملاحظة أنّ هذا الرّاهب العربي ألّف العديد من الكتب ولم يبق منها سوى أجزاء قليلة[٤٥].

وممّن اشتهر من رهبان الحيرة سائح يعرف باسم مار يوحنّا العربي Jean l'Arabe. قال صاحب **كتاب العفّة** عنه، إنّه: «كان من الحيرة عربي الأصل من أسرة شريفة وبعد أن درس في مدرسة نصيبين ترهّب[٤٦]. ولم يشيّد يوحنّا ديراً إنّما شيّد له ذلك فيما بعد وفوق المغارة التي دفن فيها في المعرّة في جبل إزلا. ويحتفل السريان المغربيون بتذكاره يوم ٢٩ آب/أوت»[٤٧].

وإلى جانب الأديرة التي تولّى بناءها الرّهبان تذكر المرويات العربيّة أديرة أخرى أقامها عرب نصارى لغرض التّعبد. ومن هذه الأديرة تلك التي بناها اللّخميون مثل دير حنظلة المنسوب إلى حنظلة بن عبد المسيح بن مالك بن ربي بن نمارة بن لخم..[٤٨] وقد وُجد في صدر الدّير مكتوباً بالرّصاص في ساج محفور ما يلي: «بنى هذ الهيكل المقدّس... محبّة لولاية الحقّ والأمانة... حنظلة بن عبد المسيح. يكون مع بقاء الدّنيا تقديسه وكما يذكر أولياءه بالعصمة... يكون ذكر الخاطيء حنظلة»[٤٩].

ومن الأديرة المنسوبة إلى اللّخميّين دير علقمة، وهو علقمة بن عدي بن الذّميل بن ثوب بن أسس بن ربّي بن نمارة بن لخم. وقد ذكره عدي بن زيد العبادي في شعره، فقال:

نَادَمْتُ فِي الدَّيْرِ بَنِي عَلْقَمَا عَاطَيْتُهُمْ مَشْمُولَةً عَنْدَمَا[٥٠]

وقد ساهم الملوك المناذرة في بناء الأديرة من ذلك دير اللجّ الذي بُنِي بظاهر الحيرة بأمر من الملك النعمان بن المنذر أبو قابوس (٥٨٥ ـ ٦٠٧ م) وتولّى بناءه مهندسون مسيحيون ودُعي في بعض التّواريخ بـ (دير اللجّة) ونُسب فيها إلى اللجّة بنت النّعمان، وروي أنّ النّعمان كان يأتيه للتعبّد والاستشفاء[٥١].

ويذكر ياقوت ديراً آخر من بناء آل المنذر وهو دير مارت مريم يقع بين الخورنق

---

(٤٣) *Chronique de Séert,* T. II, p. 215.

(٤٤) عمرو بن متى، **كرسي فطاركة المشرق**، ص ٤٩.

(٤٥) *P.O.* T. XIII, p. 534 - 536.

(٤٦) Jesudenah, *ibid,* p. 236.

(٤٧) *Analecta Bollandiane* (1963), p. 395; Jesudenah, *ibid,* p. 249.

(٤٨) كذا سرد نسبه ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٠٧.

(٤٩) البكري، **معجم ما استعجم**، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٥٠) ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٢٤.

(٥١) **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٥٢٠.

والسّدير[٥٢]. ومن أديرة العائلة المالكة (المناذرة) بالحيرة دير هند الكبرى. وهي هند بنت الحارث بن عمرو بن حجر آكل المرار الكندي. وهي زوجة الملك النعمان الثالث (٥١٤ ـ ٥٦٣ م) المعروف بابن ماء السّماء[٥٣]. وهو يسمّى دير هند الأول تمييزاً له عن دير هند الصّغرى، هند بنت النعمان بن المنذر بن امرىء القيس وديرها من أكبر أديرة الحيرة. وورد أنّ والدها النعمان بناه لها لتتعبّد فيه. لكن، بعد مقتل زوجها عدي بن زيد، ترهّبت وحبست نفسها في الدّير[٥٤].

لم يقتصر بناء الأديرة على العائلة المالكة بالحيرة بل عني نصارى تنوخ أيضاً بتشييدها. فمن ذلك دير حنّة وهو دير قديم بناه حيّ من تنوخ يقال لهم بنو ساطع[٥٥]. وعرف نصارى غسان بالحيرة ببنائهم للأديرة مثل دير الجَرَعَة، بناه عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة الغساني شيخ العباديّين في عصره وكبير أهل الحيرة في أخريات أيّامه. وعرف هذا الدّير بدير الجرعة نسبة إلى موضع يعرف بهذا الاسم قرب الكوفة بين النّجف والحيرة[٥٦].. ومن أخبار هذا الدّير ما ذكره العمري عن الأصفهاني قال: «كان عبد المسيح قد بنى ديراً في بقعة في الحيرة يقال لها الجرعة. وكان يترهّب فيه حتّى مات. ثمّ خرب الدّير، وظهر فيه أزج معقود من حجارة وظنّوا فيه كنزاً ففتحوه، فإذا سرير من رخام عليه رجل ميّت، وعند رأسه، لوح كتب عليه:

حلبت الدّهر أشطره حياتي ... ونلت من المنى فوق المزيد
وكدت أنال في الشرق الثريا ... ولكنْ لا سبيل إلى الخلود[٥٧]

وممّا جاء من أخبار قبائل العباد أنّ بني مرينا كانوا أصحاب دير يعرف باسمهم أي دير بني مرينا[٥٨]. ومن أديرة العرب المعروفة هناك دير منسوب إلى حنظلة بن أبي عفراء بن النّعمان وهو عم إياس بن قبيصة. وكان من رهط أبي زبيد الطّائي ومن شعراء الجاهليّة ثمّ تنصّر وفارق قومه ونزل الجزيرة مع النّصارى حتّى فقه دينهم وترهّب إلى أن مات. ويقع ديره بالجزيرة على شاطىء الفرات أسفل من رحبة مالك بن طوق[٥٩].

ومن أديرة بني إيّاد اشتهر دير الأعور بناحية الحيرة. وقد بناه رجل من إيّاد من بني أمية بن حُذاقة بن زهر بن إيّاد، وكان يدعى الأعور وفيه قال أبو دؤاد الإيادي:

ودَيــرٌ يَقُــولُ لَــهُ الــزّائِــرُو ... نَ وَيْــلُ أمِّ دَارِ الحُــذَاقِــي دَارَا[٦٠]

---

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣١.
(٥٣) ياقوت، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٤؛ الشابشتي، الديارات، ص ٣٨٨، ٣٩٠.
(٥٤) ياقوت، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥؛ الشابشتي، المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥، ٣٢٠، ٣٨٨، ٣٨٩.
(٥٥) البكري، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٧٨؛ ياقوت، المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٤٠.
(٥٦) ياقوت، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠٣.
(٥٧) العمري، مسالك الأبصار، ج ١، ص ٣١٤.
(٥٨) لا نعرف عن أصل بني مرينا سوى ما قاله أبو الفرج الأصفهاني من أن بني مرينا من العباديين، الأغاني، ج ٩، ص ٧٩.
(٥٩) ياقوت، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠٦.
(٦٠) ياقوت، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٩؛ ابن الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، ج ١، ص ٥٥.

ومن أديرتهم دير قرّة أسّسه رجل من إياد يقال له قرّة من نسل بني أمية بن حذاقة بن زهر بن إيّاد[٦١]، ودير الجماجم بناه بلال الرماح بن محرز من بني سلامان بن بَجَل بن عون مناه[٦٢]، ودير السّواء وهو من أديرة الحيرة الضاربة في القدم، وكان من منازل إياد في موضع بسنداد. واختلفت الأقوال في معنى «السّواء» فقيل إن السّواء أرض نسب إليها الدّير كما قيل إنّه اسم امرأة منهم. ويرى البعض أنّه اسم رجل من إيّاد ينسب إلى بني أميّة بن حذاقة[٦٣]. والرّاجح من الآراء أنّ السّواء معناه العدل، ودير السّواء معناه دير العدل لأنّ العرب النّصارى كانوا يتحالفون عنده فيتناصفون[٦٤]. وتسمية هذا الدّير بمعنى من معاني العدل هو خير شاهد على ما كان للأديرة من حرمة في نفوس العرب النّصارى حيث كانوا يعقدون فيها عقودهم ويحلفون بها على نحو ما كان عليه الوثنيون.

ننهي هذا الفصل بالوقوف عند بعض الاستنتاجات، فنلاحظ:

أوّلاً: إنّ العرب النّصارى كانت لهم معرفة دقيقة بمقدّمات دينهم وطقوسه لا سيما عرب العراق والشّام. كما أنّهم تأثروا بها إلى حدّ ما قبل ظهور الإسلام.

ثانياً: وجود نزعة واضحة عند العرب النّصارى إلى الترهّب (ظاهرة شرقية)، وكانت حياة الترهّب تشمل عدداً وفيراً من النّساء العربيّات (هند الصّغرى، أبكار العباديّين العذارى...) والرّجال العرب. وأشهر هؤلاء الرّهبان مار إيليا وحنّا نيشوع النّسطوريّان ويوحنّا العربي اليعقوبي.

ثالثاً: إنّ العرب النّصارى كانوا مضطربين في بعض سلوكهم بين العادات المسيحيّة والعادات العربيّة (من خلال مثال القسم).

تعرّضنا في الجزء الأوّل من هذا البحث إلى وضع الدّيانة المسيحيّة بين العرب قبل الإسلام، سواء كان ذلك في بلاد الشّام أو في العراق أو في شبه الجزيرة العربيّة. وعلى أساس هذا العرض الذي تناولنا فيه ظروف اعتناق جزء من القبائل العربيّة للمسيحيّة وكيفيّة تفاعلهم معها ومع مختلف مذاهبها المنتشرة في الشرق يمكننا الخروج بالاستنتاجات التالية التي تُحدّد ملامح المسيحيّة العربيّة قبل الإسلام:

أوّلاً: تعود النشأة الحقيقيّة للمسيحيّة العربيّة وتحوّلها إلى ظاهرة سواء كان ذلك في الشّام أو العراق أو اليمن إلى القرن الرّابع الميلادي. وقد تواصل اعتناق العرب لهذه الدّيانة إلى بداية القرن السّابع، لكن يعتبر القرن السّادس الفترة التي دخلت فيها أكبر نسبة من العرب في المسيحيّة بفضل جهود الكنيستين النّسطوريّة واليعقوبيّة.

ثانياً: تنصّر العرب في هذه المناطق عن طريق النساك والرّهبان في الشّام، والأساقفة

---

(٦١) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٥٥؛ ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٢٦.

(٦٢) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٥٨؛ ياقوت، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٠٤.

(٦٣) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٣٤٨. ذكره ابن الكلبي بالسين المرفوعة (السُّواء).

(٦٤) ذكر ياقوت أن «السّواء» بالمد، العدل، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥١٧ ـ ٥١٨.

والرّهبان في العراق. أمّا في الجزيرة العربيّة فقد تسرّبت المسيحيّة عن طريق التجار القادمين من الشّام والعراق، إضافة إلى محاولة احتواء المجال العربي لأغراض اقتصاديّة وسياسيّة من قبل الامبراطوريّتين البيزنطيّة والفارسيّة. وهكذا فقد كان للتجارة والهجرة والجوار دور حاسم في انتشار المسيحيّة بين العرب.

ثالثاً: لم يكن تنصّر العرب خاضعاً في كلّ الفترات لسياسة شاملة ومُخطَّطة تهدف إلى تنصيرهم، بل كان وليد مجهودات فرديّة في منطلقه خاصّة في الشّام. ولم يتّخذ شكل حملات تبشيريّة مُنظمة من قبل الكنائس (النسطوريّة واليعقوبيّة) في العراق خاصّة إلاّ مع القرن السّادس. وإلى ذلك كان للضغط البيزنطي والحبشي في إطار الصّراع الدولي الدائر آنذاك في منطقة الشرق الأوسط دوره في تنصير العرب.

رابعاً: وعلى العموم فقد تعمّقت المسيحيّة لدى الحضر ولدى من لهم تنظيم سياسي يفوق القبيلة (ملك) كالغساسنة وأهل الحيرة، ولدى سكّان نجران الذين كانوا من ذوي الحضارة رغم تنظيمهم القبلي، ولدى كل من لهم علاقة مع العالم الخارجي أيّ عرب الأطراف المنظمين. ولم يكن هناك قبل الإسلام عرب منظمون إلاّ على الأطراف.

أمّا على المستوى القبلي، فقد انتشرت المسيحيّة على وجه الخصوص في قبائل قضاعة وربيعة واليمن. وارتبط ذلك بهجرتها إلى الشّام والعراق. وبالمقابل فقد كان انتشار المسيحيّة محدوداً للغاية في قبائل مضر التي لم تشملها الهجرة، فضلاً عن أنها كانت تستوطن وسط شبه الجزيرة العربيّة وغربها وهي من المناطق التي لم يكن تأثير المسيحيّة فيها قويّاً، وهو ما جعل تلك القبائل تحافظ على معتقداتها الوثنيّة.

وعلى العموم فإنّ القبائل المذكورة تنصّرت بأشرافها وعامّتها. وقد كان لتنصّر الأشراف أهميّة في تثبيت الدّيانة المسيحيّة في صلب القبيلة، وهو عامل سيكون له دوره في تعامل الإسلام مع تلك القبائل.

وما دمنا نتحدّث على المستوى القبلي فلا بدّ من ملاحظة وهي أنّ المسيحيّة لم تتمكّن مثلاً من السّيطرة على قبائل بأكملها. فلم تكن الرّابطة الدّمويّة للقبيلة العنصر الحاسم في تنصّرها بل إنّ انتشارها الجغرافي هو الذي أثّر في تنصّر بعضها وفي تمسّك البعض الآخر بالدّيانة العربيّة الغالبة وهي الوثنيّة.

خامساً: لم تكن المسيحيّة الأرثوذكسيّة هي التي سيطرت على القبائل العربيّة المُتنصّرة بل إنّ المذاهب الأساسيّة التي انتشرت بين صفوفها هي النّسطوريّة واليعقوبيّة. وقد سيطرت الأولى في المراكز الحضريّة في الجزيرة الفراتية والعراق والأطراف الشرقيّة للبلاد العربيّة ونسبياً في اليمن ووسط الجزيرة العربيّة، بينما سيطرت الثانية على عرب الشّام والجزيرة الفراتية واليمن. ولعلّ ميل اليعاقبة إلى نشر عقيدتهم بين العرب يعود إلى أن اليعقوبيّة لم تكن مذهباً فلسفياً وعقائدياً فحسب، بل ارتبطت كذلك باتجاه سياسي انعكست فيه إلى حدّ ما النزعة الانفصالية داخل الولايات التي رجح فيها عدد السكان غير اليونان في الامبراطوريّة البيزنطيّة كالسريان الذين كانوا قريبين من

حيث اللّغة إلى العرب فحملوا إليهم عقيدتهم بدون مشقة(٦٥).

وإلى جانب هذين المذهبين تواجدت مذاهب أخرى أقلّ أهميّة مثل الملكانيّة واليوليانيّة والأريوسيّة.

ومن خصائص المسيحيّة العربيّة انقسامها المذهبي. فإنّ المذاهب المتكوّنة منها كانت في صراع مع بعضها البعض، بل إنّ الصّراع كان يشقّ أحياناً المذهب الواحد (انقسام المونوفيزيّة إلى يعقوبيّة ويوليانيّة و...) وهو عامل من عوامل إضعاف المسيحيّة العربيّة وعدم تماسكها. وقد كان الانقسام المذهبي في صلب المسيحيّة العربيّة يمثل في الواقع امتداداً للانقسامات القائمة في صلب الدّيانة المسيحيّة. فقد كان لكلّ مذهب من مذاهبها امتداده في صفوف العرب المتنصّرين.

سادساً: من خصائص المسيحيّة العربيّة تلاشي تنظيمها كلّما ابتعدت القبائل المتنصّرة عن المراكز المسيحيّة بالعراق والشّام واقتربت من الأطراف الشماليّة للبلاد العربيّة. فأغلب القبائل المتنصّرة بالشّام والجزيرة الفراتية والعراق كان لها أساقفتها وإكليروسها (أسقفيّة الغساسنة، أسقفيّة التغالبة، أسقفيّة القبائل أو العرب...). وكان لأساقفة العرب حضور ملموس على الصعيد الدّيني إذ نجدهم من بين الأساقفة الموقعين على قرارات المجامع الدّينيّة في سبع مناسبات. بينما لا نعرف عن نصرانيّة القبائل المنتشرة بالقرب من الحدود الشماليّة لشبه الجزيرة العربيّة إلاّ ما قيل عنها في الشعر والمرويات الأدبيّة والتاريخيّة. أمّا داخل البلاد العربيّة فإنّ الطّائفة المسيحيّة العربيّة المُنظّمة حقاً هي كنيسة الحميريّين وأساساً النجرانيّين.

سابعاً: بقيت الدّيانة المسيحيّة في مستوى الدّيانة القبليّة ولم تتطوّر إلى مستوى الدّيانة القوميّة عند العرب قبل الإسلام، أي لم تتحوّل إلى ديانة عربيّة متأصّلة في العرب في كيانهم العقائدي وفي حياتهم اليوميّة، في عاداتهم وتقاليدهم. ويعزى ذلك إلى الصّراعات السياسيّة والاختلافات المذهبيّة التي حالت دون تكوّن قوّة عربيّة مسيحيّة تستقطب بقيّة العرب النّصارى وتعزّز المسيحيّة بينهم.

ويحقّ التّصريح بأنّ ذلك كاد أن يتحقّق مع الغساسنة الذين تميّزوا بحماستهم لعقيدتهم اليعقوبيّة ومساهمتهم في نشرها، لولا عداوة الكنيسة الملكانيّة والامبراطوريّة البيزنطيّة اللّتين ساهمتا في القضاء على مملكة الغساسنة المسيحيّة. ويشبه دور الغساسنة في الشّام ما قام به نصارى نجران من جهود في التّبشير بالدّيانة المسيحيّة والدّفاع عنها في اليمن. إلاّ أنّ قوّة الحضور اليهودي في ذلك البلد عرقل تطوّر المسيحيّة العربيّة اليمنيّة.

وإن سلّمنا بهذا الأمر، فالسبّب في إضعاف المسيحيّة العربيّة كقوّة لها ذاتها وكيانها المستقلاّن وفي عدم تكوّن مجموعة عربيّة مسيحيّة مُوحّدة لا يعود إلى أسباب ذاتيّة متعلّقة مثلاً بطبيعة تفاعل العرب مع هذه الدّيانة الدّخيلة عليهم، بل يعود في رأينا إلى الأخطار الخارجيّة التي

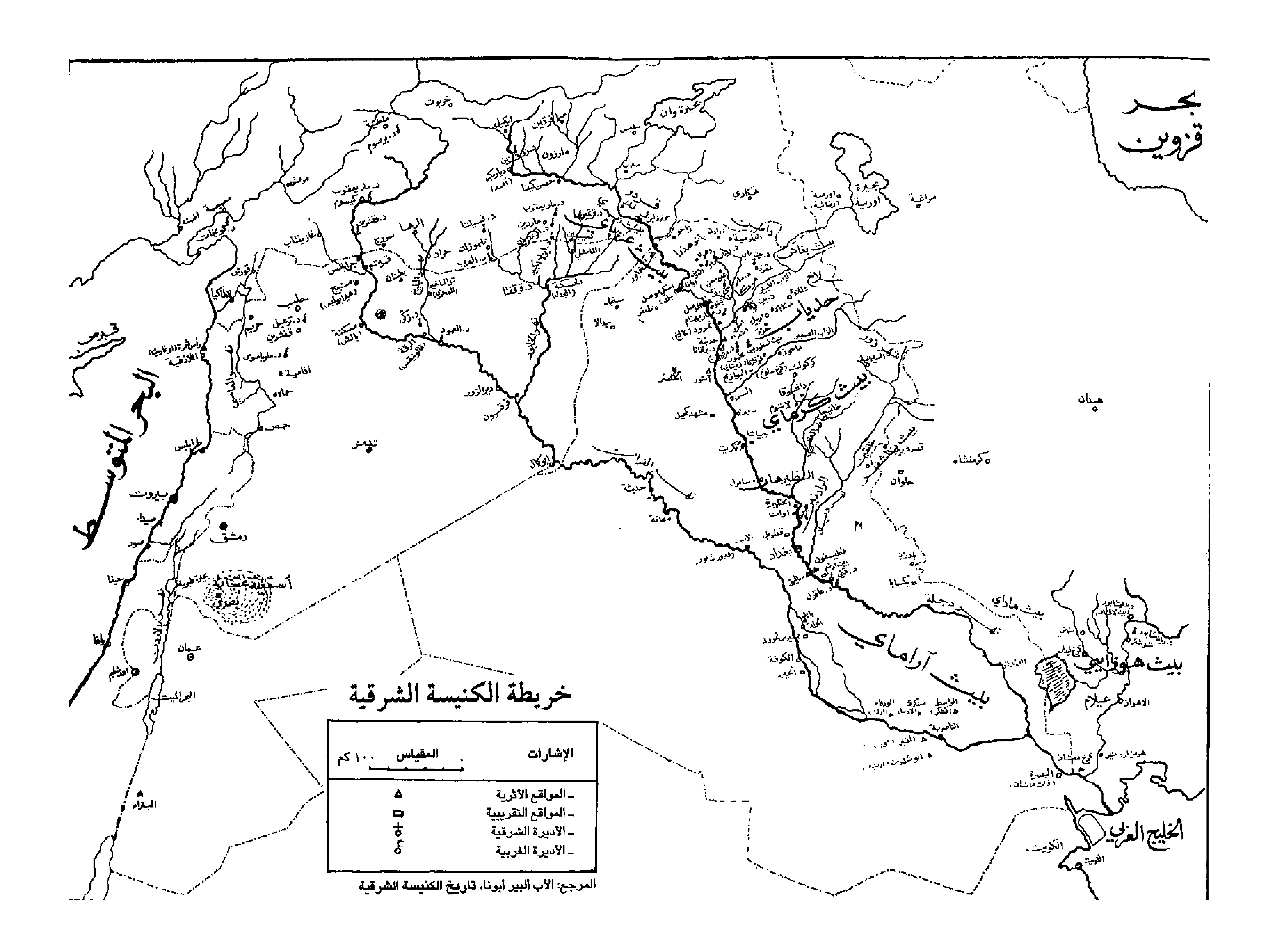
---

(٦٥) انظر في هذا الصدد قول المسعودي: «وإنما تختلف لغات هذه الشعوب (أي العرب) من السريانية اختلافاً يسيراً»، مروج الذهب، ج ١، ص ٢٠١ وكذلك: F. Nau, «L'Araméen chrètien (Syriaque)», dans la revue, *Histoire des religions*, T. 90 (1929), 280 - 284.

أحاطت بالعرب المسيحيّين والتي تتمثّل أساساً في اليهود والكنيسة الملكانيّة و البيزنطيّة.

ومن ناحية أخرى فقد ظلّت المسيحيّة العربيّة في موقع دون الدّيانة الوثنيّة على العرب، لكنّها كانت أكثر انتشاراً من اليهوديّة بين العرب. كما أنّ تنصّر الأقوام على حساب اليهوديّة وإنّما على حساب الوثنيّة.

وعلى خلفية هذه الصّورة نتساءل إلى أيّ مدى كانت المسيحيّة العربيّة قادرة الدين الإسلامي الجديد؟



خريطة الكنيسة الشرقية
الإشارات
المقياس
١٠٠ كم
ـ المواقع الأثرية
ـ المواقع التقريبية
ـ الأديرة الشرقية
ـ الأديرة الغربية
المرجع: الأب ألبير أبونا، تاريخ الكنيسة الشرقية
بحر قزوين
البحر المتوسط
الخليج العربي
بيث آراماي
بيث كرماي
حدياب
بيث هوزايي
بيث ماداي
قبرص
دمشق
بيروت
طرابلس
حمص
حماه
حلب
الرها
حران
نصيبين
الموصل
سنجار
بغداد
ساليق
الكوفة
البصرة
الكويت
عيلام
الاهواز
كرمنشاه
همذان
حلوان
مراغة
بحيرة اورمية
بحيرة وان
عمان
دجلة
تدمر

القسم الثاني

المسيحيّة العربيّة في ظلّ الدّعوة الإسلاميّة

إن موضوع هذا القسم من بحثنا يتمثّل في دراسة المسيحيّة العربيّة والتطورات التي عاشتها في الجزيرة والعراق والشّام منذ انطلاق الدعوة الإسلاميّة إلى نهاية عهد الخلافة الراشدة.

لدراسة «المسيحيّة العربيّة في العهد الإسلامي» لا بدّ من البحث في موقف القرآن من الديانة المسيحيّة ومن معتنقيها حتى يتسنى بعد ذلك فهم موقف المسلمين من هذه الديانة ومن أتباعها لا سيما العرب الذين يهمنا أمرهم في هذا البحث.

وتتمثّل المسائل الأخرى التي تستوجب التوقف عندها في هذه المرحلة من البحث في محاولة تحديد موقف المسيحيين العرب من الدّين الإسلامي ودور النبي في إلحاقهم بالمجموعة المسلمة وطبيعة العلاقة التي ربطت بينهم، ثم البحث في حالة المسيحيّة العربيّة في الجزيرة والعراق والشام إثر وفاة النبيّ محمّد وطيلة الخلافة الراشدة.

تلك أهم مراحل هذا القسم من بحثنا ضبطناها على هذا النحو حتى يتسنى لنا بعد ذلك التوصل إلى ما يمكن من الاستنتاجات التي تساعدنا على تحديد الجوانب المختلفة للوضعية الجديدة للمسيحية العربية داخل بلاد الإسلام بعد مرور هذه الفترة المشحونة بالأحداث السياسية والعسكرية والدينية.

- ١ -

الموقف القرآني من الدّيانة المسيحيّة

يمثّل القرآن المصدر الرّئيسي لمعرفة موقف الإسلام، وبالتالي المسلمين من الدّيانة المسيحيّة ومن معتنقيها. وبالعودة إلى هذا المصدر الرّئيسي، نلاحظ أنّه تعرّض لهذه الدّيانة في مناسبات عديدة. ويبلغ عدد الآيات المتعلّقة صراحة بالمسيحيّة والمسيحيّين حوالى مائة وسبع عشرة آية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الخطاب الموجّه إلى من أُسْمُوا بـ «الضالّين» و «الكافرين» و «الأحزاب»، وهي صفات تشمل في أكثر من موضع المسيحيّين أو النّصارى، فإنّ عدد تلك الآيات، يتجاوز المائتي آية من جملة الـ ٦٨٣٦ آية المشتمل عليها القرآن. وقد جاءت هذه الآيات متفرّقة في حوالى ثلاث وعشرين سورة[١] حمل بعضها أسماء تُحيل مباشرة على مواضيع تهمّ المسيحيّة والمسيحيّين، مثل آل عمران ومريم والمائدة.

ولئن بدا عدد الآيات المتعلّقة بالمسيحيّة وبأتباعها ضئيلاً مقارنة بعدد آيات القرآن عامّة، فإنّه على عكس ما قد يتبادر إلى الأذهان، لا يعبّر عن كون الغرض الذي تناوله ليس ذا أهميّة بل إنّه غرضٌ أساسيّ إذا نظرنا إليه من زاوية ردّ القرآن على العقائد. فالردّ على المسيحيّة يحتلّ الموقع الثاني بعد الردّ على الشرك، وربّما يُفسّر احتلال المسيحيّة لمثل ذلك الموقع الهامّ في الرّدود على مختلف العقائد ما قبل الإسلامية بكونها تطرح العديد من الإشكالات على المستوى العقائدي بالنسبة للعقيدة الإسلاميّة خُصوصاً وأنّها عقيدة تبشيريّة وكونيّة. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الردّ على هذه العقيدة استمرّ حتى آخر سورة حسب ترتيب بلاشير وهي سورة المائدة[٢].

فما هو إذن موقف القرآن من العقيدة أو الدّيانة المسيحيّة ومن أتباعها؟

---

(١) الفاتحة، البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، الأنفال، التوبة، يونس، الرعد، النحل، الكهف، مريم، الحج، العنكبوت، الأحزاب، الشورى، الزخرف، الفتح، الحديد، الصفّ، التحريم، البيّنة.

(٢) سنتتبع في هذا الفصل الترتيب الزمني الذي وضعه بلاشير والذي يقسّم القرآن وفق أربع مراحل زمنية، هي على التوالي: الفترة المكية الأولى (٦١٢ - ٦١٥ م) والمكية الثانية (٦١٦ - ٦١٩ م) والمكية الثالثة (٦١٩ - ٦٢٢م) والمدنية (٦٢٢ - ٦٣٢م)، انظر: R. Blachére, *Le Coran* (Traduction).

١ ـ موقف القرآن من الدّيانة المسيحيّة:

لا بدّ من ملاحظة أنّ عبارة بل لفظة «المسيحيّة» أو «النّصرانيّة» لم تردْ في **القرآن**[٣]، حتى نستند إليها لاستجلاء موقفه منها، لذلك سنهتمّ بما جاء في **القرآن** من كلام حول عيسى، الشخصيّة المحوريّة لهذه الدّيانة وحول **الإنجيل**، «الكتاب الذي أنزله الله عليه» وحول رموزها وعقائدها لنقف على حدود موقف القرآن من المسيحيّة.

أـ المسيح في القرآن:

يؤكّد **القرآن** أنّ عيسى هو المسيح. وقد نُسبت إليه هذه الصّفة إحدى عشرة مرّة[٤].

ومن الملاحظ أنّ كلّ السّور التي وردت فيها هذه الصّفة مدنيّة. ولا غرابة في ذلك إذ إنّ الفترة المدنيّة تميّزت أكثر من غيرها بجدال الرّسول مع «أهل الكتاب» يهوداً ونصارى. وكان من الطّبيعي أن يردّ القرآن على المحاور الأساسيّة التي أُثيرت في ذلك الجدال، تمتيناً ودعماً للدّيانة الجديدة.

لم يطلق **القرآن** صفة المسيح على عيسى في لحظة معيّنة من لحظات حياته كما قالت **الأناجيل**[٥]، ولكنّه أطلقها عليه منذ ولادته، بل يمكن القول إنّها سبقت حتى هذه الولادة كما جاء ذلك في الآية التالية: ﴿إِذْ قَالَتِ المَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[٦]. وقد لازمته تلك الصّفة حتّى وفاته إذ ورد في سورة **النّساء** ردًّا على اليهود: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا المَسِيحَ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ رَسُول اللَّهِ....﴾[٧].

وقد اقْتَرَنَ ذكر هذه الصّفة باسم عيسى في بعض الآيات كما هو الحال في الآيتين السّابقتين، وفي آيات أخرى ذكرت كلمة المسيح بدل عيسى: ﴿مَا المَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ...﴾[٨]، أو ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً...﴾[٩]. لكنّ **القرآن** وإن اعتبر عيسى المَسيحَ في العديد من المواضيع فإنّه لم يخض في معنى هذه الكلمة ولم يتناولها كمعطى تاريخي.

من المعلوم أنّ عبارة «مسيح» وردت في **العهد القديم** بمعنى مخلّص إسرائيل ومُرسي ملكوت الله الأبدي[١٠]. كما وردت في **العهد الجديد** وفي التقليد المسيحي بمعنى «الممسوح من

---

(٣) لكن كلمة نصارى موجودة.

(٤) انظر **آل عمران** ٣/٤٥، **النساء** ٤/١٥٧ ـ ١٧١ ـ ١٧٢، **المائدة** ٥/١٧، ٧٢، ٧٥، **التوبة** ٩/٣٠ ـ ٣١.

(٥) أصبحت تسمية «المسيح» الاسم العلم ليسوع في زمن الحواريين. مع الملاحظ أن يسوع لم يقر يوماً لنفسه بلقب المسيح. انظر عن هذا الموضوع: C.H. Guignebert, *Jèsus*, p. 345, 350, 356.

(٦) سورة **آل عمران** ٢/٤٥.

(٧) سورة **النساء** ٤/١٥٧.

(٨) سورة **المائدة** ٥/٧٥.

(٩) سورة **التوبة** ٩/٣١.

(١٠) تنسب لفظة المسيح في العهد القديم إلى الملك. فبفضل المسح بالزيت الذي يرمز إلى تقليد السلطة من قبل روح الله، يصبح الملك «مسيح الله» (٩، **صموئيل** ١٩/٢٢، **مراثي** ٤/٢٠) أي شخصاً مكرساً يجب على كل مؤمن أن يقدّم له إكراماً دينياً (١، **صموئيل** ٢٤/٥، ١١، ٢٦). ومنذ أن ركزت نبوة ناتان رجاء إسرائيل في سلالة داود، يصبح بدوره كل ملك خارج من صلبه «المسيّا» لأهل زمانه، الذي يتخذه الله =

الله»، مسح الله بالرّوح القدس والقدرة يسوع النّاصري[11].

وقد ترك عدم توضيح **القرآن** لمعنى كلمة «مسيح» بشكل مباشر، المجال واسعاً أمام المُفسّرين لتقديم تأويلات عديدة ارتكز أهمّها على التّحليل اللّغوي للكلمة فاعتُبرت اشتقاقاً من فعل «مسح» تارة في صيغة فاعل وطوْراً في صيغة مفعول. في الصّيغة الأولى تعني أنّ عيسى سُمّي «المسيح» لأنّه «ما كان يمسح بيده ذا عاهة إلاّ بَرِىء من مرضه» و «لأنّه كان يمسح رأس اليتامى» و «يمسح الأرض أي يقطعها». أمّا في صيغة المفعول فقد وردت لكلمة «المسيح» عديد المعاني. فهي عند جمهور المفسّرين «الصدّيق» كما تعني أنّ عيسى «ممسوح» أي «مسحه الله فَطهّره من الذّنوب». وهو أيضاً المسيح لأنّه «مُسح بالبركة» أو لأنّه «كان ممسوحاً بدُهنٍ طاهر مبارك يُمسح به الأنبياء» ولأنّ «جبريل مسحه بجناحه وقت ولادته» والمسيح اللّقب يُفيد أيضاً كون عيسى «شريفاً رفيع الدّرجة»[12].

ومن ناحية أخرى يورد المُفسّرون أنّ لفظ «مسيح» من أصل عبراني «مشيحا» فَعُرّب فصار «مسيحاً». وهذه الشروح كلّها لكلمة «مسيح» تُفيد أنّ جمهور المُفسّرين لم ينحوا في أيّ شرح من شروحهم المنحى العقائدي الذي نحاه اليهود والنّصارى في تحديد مضمون تلك الكلمة (المخلّص). وفي الحقيقة يرجع ذلك إلى رفضهم للنّظرة العقائديّة المسيحيّة إلى المسيح كما سنرى ذلك لاحقاً. على أنّه من الضروري الإشارة إلى أنّ **القرآن** تضمّن وجهاً من أوجه معنى كلمة «مسيح» ونعني بذلك فكرة البعث.

لكنّ **القرآن** لئن لم يشرح كلمة «المسيح» فإنّه حصر وظيفة عيسى المسيح ردًّا على ما ورد في العقائد المسيحيّة. فالمسيح نبيّ الله ورسوله، اصطفاه من بين عباده ورفعه عنهم وخصّه بالمعجزات وألهمه الوحي وبعثه رسولاً داعياً إلى التوحيد. فقد ذُكِرَ عيسى رسولاً ونبياً إحدى عشرة مرّة. ومعظم السّور التي ورد فيها ذلك، سور مدنيّة[13] عدا واحدة مكّية وهي سورة **الزّخرف**. وإذا لم يرد ذكر عيسى رسولاً ونبياً في القرآن بشكل مكثّف فلا لشيء إلاّ لأنّ نُبُوَّته ورسالته ليستا محلّ جدال. وحتّى المرّات التي ذُكر فيها فمعظمها جاء عرضاً[14] من باب تأكيد

= لتحقيق تدابيره نحو شعبه. ولذا فكانت محنة اليهود عظيمة بعد سقوط أورشليم ولن يكون بعد مسيا ملكي على رأس الشعب اليهودي. وأخذ مفهوم المسيانية الملكية في التوسع بعد السبي، فالمزامير الملكية، التي كانت تتحدّث في الماضي عن «المسيح» المعاصر لها، أخذت تتغنّى، في تطلع جديد يجعلها تتعلق بالمسيح القادم، أي «المسيا» بالمفهوم القوي، إذ تصف مقدماً مجده وكفاحه وانتصاراته (**المزمور ٢**). فالمسيح في الفكر اليهودي هو ملك ينتظره الجميع. ويقدم صانع الخلاص المنتظر تحت سمات عبد الله وابن الإنسان. انظر عن مفهوم المسيح عند اليهود: C.H. Guignebert, *ouvr, cit,* pp. 324 - 327.

(١١) **الأعمال** ١٠/٣٨. انظر النتيجة التي ابرزها Guignebert في خاتمة فصله المطول عن المسيح، **المرجع السابق**، ص ٣٥٦.

(١٢) اعتمدنا في هذه الشروح التفاسير التالية: الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ١٨٥ وج ٦، ص ٢٤؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ٤٠؛ القرطبي، **الجامع لاحكام القرآن**، ج ٤، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٣) **البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأحزاب، الصفّ.**

(١٤) الواحدي، **أسباب النزول**.

حقيقة. ولم يردْ ذكر عيسى رسولاً ونبيّاً في إطار جدال سوى مرّتين[١٥]. ولم تكن نبوّته ورسالته غرض ذلك الجدال بل ألوهيته. ورد في **المائدة** ٥/٧٥: ﴿مَا المَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ..﴾. كما ورد في سورة **الصف** ٦١/٦: ﴿وَإِذْ قَالَ عيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ...﴾.

وقد أوحي له كما أوحي لجميع النّبيّين. وهو ما نقْرؤُهُ في الآية ١٦٣ من سورة **النّساء**: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيل وإسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطَ وَعيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ..﴾. ومن الملاحظ أنّ عيسَى أُبْرِزَ (دائماً) كُلّ ما وقع التعرّض لذكر الأنبياء والرّسل السّابقين لمحمّد، وهو ما اعتبره بعض المُفسّرين من باب التّفضيل له ولمن ذكر معه[١٦]. بل إنّ تفضيل عيسى من جملة من فضّلهم الله من الأنبياء والرّسل يبدو واضحاً من خلال الآية ٢٥٣ من سورة **البقرة**: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ الله وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ البَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ القُدُسِ».

خصّ الله عيسى حسب **القرآن**، بجملة من المعجزات التي ورد ذكرها في سورة **آل عمران** ٣/٤٩: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطيرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ.. وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. وفي الآية ٤٦ من السّورة نفسها أشار **القرآن** إلى أنّ عيسى يُكلّم النّاس في المهد.

وعلاوة على البّينات والحجج والأدلّة التي أتاها الله عيسى بن مريم، أنزل عليه **الإنجيل** الذي ذُكر في ثلاث عشرة آية، ذُكر فيها وحده مرّتين فقط[١٧] بينما اقترن ذكره في أغلب الأحيان بذكر **التّوراة**[١٨]. وورد مع ذكر **التّوراة والقرآن**[١٩]. كما جاء ضمن قائمة الكتب التي تعلّمها عيسى: ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيل...﴾[٢٠]. والإنجيل بهذا المعنى يختلف عن **الإنجيل** الذي يذكره المسيحيون. فهو كتاب منزل من الله مثله مثل التوراة والقرآن. وهو ما يختلف مع نسبته إلى عيسى في التقليد المسيحي. وما دام الإنجيل كذلك فهو إذاً غير الأناجيل التي يروّج لها المسيحيّون والتي هي من وضع «أصحاب عيسى». وهكذا فإنجيل القرآن هو الإنجيل الصحيح الرباني، غير المتداول بين المسيحيين.

أمّا عن محتوى هذا الإنجيل فإنّنا لا نعثر في **القرآن** إلاّ على بعض الإشارات العامّة. ولعلّ أهمّ آية خاضت في هذا الموضوع، الآية السّابق ذكرها والتي جاء فيها: ﴿وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى

---

(١٥) الواحدي، **المصدر نفسه**، ص ٦٧، ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١٦) الرازي، **المصدر السابق**، ج ١١، ص ١٠٧.

(١٧) **المائدة** ٥/٤٧، **الحديد** ٥٧/٢٧.

(١٨) آل عمران ٣/٣، و ٤٨، و ٦٥؛ **المائدة** ٥/٦٦، و ٦٨، و ١١٠؛ **الأعراف** ٧/١٥٧.

(١٩) **التوبة** ٩/١١١.

(٢٠) **المائدة** ٥/١١٠.نجد نصاً مماثلاً في سورة **آل عمران** ٣/٤٨.

وَنُورٌ.. وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتقِينَ﴾. كما نُسب الهدى في آية أُخرى إلى التّوراة والإنجيل معاً: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾[٢١]. وقد ذهب المفسّرون إلى أنّ المقصود بـ «الهدى» «بَيَاناً للنّاس من الله فيما اختلفوا فيه من توحيد الله وتصديق رسله ومفيداً يا محمّد أنّك نبيّـي ورسولي وفي غير ذلك من شرائع دين الله» حسب الطّبري[٢٢]، و «اشتماله على الدّلائل الدّالة على التّوحيد والتّنزيه وبراءة الله تعالى من الصّاحبة والولد والمثل والضدّ، وعلى النبوّة وعلى الميعاد» حسب الرّازي. ويُشير هذا الأخير إلى أنّ كلمة «هدى» الثانية تعني البشارة بمجيء محمّد[٢٣]. أمّا «نور» فالمراد به كون الإنجيل «بياناً للأحكام الشرعيّة ولتفاصيل التّكاليف». ويذهب الطّبري إلى اعتبار معنى «موعظة»، أنّ الإنجيل جاء «زجْراً للمتّقين» عمّا يكرهه الله إلى ما يحبّه من الأعمال وتنبيهاً لهم عليه أي «للنّهي عن المنكر والأمر بالمعروف». ويتفق الرّازي مع الطبري في شرح كلمة «موعظة» إذ فسّر ذكرها لاشتمال «الإنجيل على النّصائح والمواعظ والزّواجر البليغة المتأكّدة».

ومن هذه التّفاسير يتّضح الاتفاق بين المفسّرين حول كون الإنجيل كتاباً منزّلاً جمع بين الموعظة والهداية وبين الأحكام. ولئن كان معنى الهداية واضحاً بشكل عام إذ هو يتّجه إلى الدّعوة إلى الإيمان بالله الواحد وتصديق رسله، فإنّ محتوى الأحكام التي جاء بها عيسى لا نجد لها ذكراً مفصّلاً في القرآن الذي اختصر القول بأنّ الإنجيل شريعة خاصّة به. وهو ما جاء في سورة **المائدة** ٥/٤٨: ﴿... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرعةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾.

وتجدر الملاحظة أنّ **القرآن** ركّز على أنّ الإنجيل احتوى دعوةً للمسيحيّين كي يُصدّقوا بمحمّد الذي بشّر به نبيّهم، إذ ورد في سورة **الصفّ** ٦١/٦: ﴿وَمُبَشِّراً بِرَسُول يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾. كما ورد في سورة **الأعراف** ٧/١٥٧: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ المُنْكَرِ...﴾.

ويعتبر المُفسّرون أنّ ما ورد في بعض الآيات الأخرى من إشارات إلى ما أنزل في الإنجيل يوحي بأنّه يُبشّر بمحمّد نبيّاً ورسولاً ويدعو أهل الكتاب إلى اتّباعه. وهو ما ذهب إليه الطّبري مثلاً في تأويله للفظة «هدى للنّاس» الواردة في سورة **آل عمران** ٣/٣، وللفظة «الحق» في سورة **البقرة** ٢/١٤٧[٢٤]، وكذلك الرّازي في تفسيرهه للآية ٦٦ من سورة **المائدة**: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾[٢٥].

لكنّ القرآن يعتبر أنّ الإنجيل حُرّف ويتّهم عدّة أطراف بتحريفه. هذا وإن لم ترد إشارة واضحة إلى هذه الأطراف في نصّ **القرآن** فقد ذهب المفسّرون إلى أنّ المقصود بها ملوك بعد عيسى

(٢١) **آل عمران** ٣/٣ ـ ٤.

(٢٢) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١١١.

(٢٣) الرازي، **المصدر السابق**، ج ٧، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢٤) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١١١.

(٢٥) الرازي، **المصدر السابق**، ج ١٢، ص ٤٦.

بدّلوا التّوراة والإنجيل(٢٦)، و «النّصارى» أو بعضهم أو فريق منهم بدون تحديد(٢٧). والمحرّفون هم أيضاً «علماء النّصارى»(٢٨) و «رهبان النّصارى»(٢٩).

لم ترد عبارة «تحريف الإنجيل» بشكل صريح في القرآن ولكن أشير إلى التحريف بألفاظٍ أخرى مثل لفظة «التكذيب»: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاؤُوا بِالبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالكِتَابِ المُنِيرِ﴾(٣٠)، ولفظةِ «الإخْفَاءِ»: ﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ...﴾(٣١)، ولفظة «الباطل»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَ كَثِيراً مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ..﴾(٣٢). وفي الحقيقة، فإنّ المُفسّرين هم الذين أعطوا هذه الألفاظ دلالتها على التحريف بناء على أسباب نزول آيات التي وردت فيها ومقاصِدَها. فقد عُنِيَ بالتحريف حسب المفسّرين:

أوّلاً: «يُصرّفون كتاب الله ويكتبون بأيديهم كتباً ويقولون هذه من عند الله»(٣٣).

ثانياً: «تبديل كتاب الله»(٣٤).

ثالثاً: «ادّعاء الأباطيل على الله»(٣٥).

رابعاً: جحود النّصارى وكتمانهم ما في الإنجيل من «نعت» محمّد أو «وصفه»، وتغيير ما أمرهم به ذلك الكتاب في بعث محمّد وفي أمر الإسلام والقبلة(٣٦).

خامساً: تأويل النّصارى الإنجيل على غير تأويله أو ذكر وجوه فاسدة في تأويل الآيات الدالّة على مبعث محمّد وحملها على محامل باطلة(٣٧).

والجدير بالملاحظة أنّ معاني التحريف هذه تمحورت في الأساس حول ما يتعلّق بأمر بعث

---

(٢٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ١٣٨؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٢٩، ص ٢٤٥.

(٢٧) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ١٣٢ و ٤١١، ج ٢، ص ١٧ و ٥٢ ـ ٥٣.

(٢٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٣٢، ج ١٠، ص ١٨٣؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٨، ص ١٢٢.

(٢٩) القرطبي، **المصدر السابق**، ص ١٨٤.

(٣٠) **آل عمران** ٣/ ١٨٤.

(٣١) **المائدة** ٥/ ١٥.

(٣٢) **التوبة** ٩/ ٣٤.

(٣٣) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٨٣.

(٣٤) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٤١١.

(٣٥) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٤١١؛ ج ٤، ص ١٣٢.

(٣٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٧ و ٣٢ وص ٥٢ ـ ٥٣؛ ج ٤، ص ١٣٢؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٨٤ و ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣٧) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٤١١؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ١٦، ص ٤١. وبخصوص الإنجيل فقد بشّر إنجيل يوحنا «بنبي» بعد عيسى: «Et moi je preirai le Père, et il vous donnera un autre defenseur», «Mais le défenseur, L'Esprit-Saint qu'en verra le Père en mon nom» (**يوحنا** ١٤/ ١٦، ١٧، ٢٦). نلاحظ من أقوال إنجيل يوحنا أن المقصود بالمبعوث بعد عيسى هو «L'esprit Saint». والمعلوم أن النسخة الإغريقية للإنجيل تطلق على «الروح القدس» اسم «Paraclet» «Paraklétos». ويكمن المشكل في ترجمة لفظة Paraclet بالعربية وتأويلها. انظر عن هذه القضية: Henri Michaud, *Jèsus selon le Coran*, p. 35 - 36; J. Van Ess, *Le christianisme et les religions du monde*, p. 147.

محمّد وصفته ورسالته. فالكتمان والجحود وتأويل الإنجيل وحمله على محامل باطلة وتحريف كتاب الله وتبديله، كلّها ألفاظ وعبارات أوردها المفسّرون في سياق ردّ **القرآن** على النّصارى الذين أنكر مُعظمهم رسالة محمّد ونبوّته رغم التّبشير بهما في الإنجيل، بالإضافة إلى أن تلك الألفاظ والعبارات تعلّقت أيضاً في بعض وجوهها بتحريف أحكام الإنجيل (القبلة).

وإذا كان النّصارى (رهباناً وأتباعاً) قد حرّفوا الإنجيل، فما هو إذن دين عيسى الحقّ من زاوية قرآنيّة؟

ب ـ دين عيسى حسب القرآن:

يمكن حوصلة موقف **القرآن** من هذه المسألة على أساس أنّ عيسى من «ملّة إبراهيم»، جاء مصدّقاً به، وبكلّ النّبيّين وبموسى وبتوراته، مواصلاً منهاجهم القائم على الدّعوة إلى التّوحيد، مُبشّراً بمحمّد وبرسالته، فدين عيسى، حسب **القرآن** هو «الإسلام» ولا شيء غير الإسلام، فلا ذكر لدين اسمه «المسيحيّة» أو «النّصرانيّة».

ورد في سورة **آل عمران** ٣/٥٢: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ، قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسلِمُونَ﴾. كما ورد في سورة **المائدة** ٥/١١١: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي، قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾، أي «مُستسلمون لأمر الله تعالى»، مُقرّون بأنّ دينهم الإسلام وأنّه دين كلّ الأنبياء. وهو ما اتّفق عليه جمهور المفسّرين في شرح هذه الآيات(٣٨).

وكما نُلاحظ، فإنّ الإسلام جاء في هذه الآيات بمعناه العام أي الخضوع لله الواحد وتصديق أنبيائه ورسله. ومن هذا المنطلق يتحدّد في **القرآن** موقع محمّد من عيسى وممّا جاء به. فمحمّد جاء تحقيقاً لما بشّر به عيسى في **الإنجيل** ولما بشر به موسى من قبله في **التّوراة**. فربّ عيسى ربّ محمّد، والّذي أرسل عيسى وجميع الأنبياء، هو نفسه الّذي أرسل محمّداً. ومحمّد شأنه شأن عيسى ينتمي إلى ملّة إبراهيم، فهو تواصل إليه. ورسالة محمّد تتموضع في منهاج عيسى نفسه، أي الدّعوة إلى التّوحيد. وعلى هذا الأساس تمثّل رسالة محمّد امتداداً لرسالة عيسى وغيره من الأنبياء والرّسل وبالخصوص إبراهيم. لكنّ خَاصّتَهُ أنّه جاء لينزع عن كلمة الله ما علق بها من تحريف وتشويه ويختم سلسلة الأنبياء والرّسل ويُجمّع النّاس، جميع النّاس، حول دين الله الحقّ أي الإسلام بأحكامه وشرائعه الصّحيحة التي وردت في **القرآن**. وبالتالي، يصبح من واجب أهل الكتاب بمن فيهم أتباع عيسى التّصديق بصاحب الرّسالة الجديدة والأخيرة وبالقرآن الّذي يحتوي «الحقيقة الربّانية» دون تحريف أو تزييف، ويمثّل «المعيار» في الحكم على صحّة أو خطإ ما يُروّج في شأن مضامين الرّسالات والنبوّات السّابقة. وإننا نجد تأكيداً لذلك في سورة **آل عمران** ٣/٦٢: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

---

(٣٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٧، ص ٨٣؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٨، ص ٦٤؛ القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٣٦٣.

إنّ ما يُميّز **القرآن** من النّاحية العقائديّة، هو الدّعوة إلى التّوحيد المطلق. ومن هذه الزّاوية ووفقاً لهذا المبدأ عالج العقائد السّائدة لدى النّصارى والتي رأى فيها مسًّا بذلك المبدأ وإخلالاً بشريعة عيسى.

ج ـ موقف القرآن من العقائد المسيحية:

تتمثّل أهمّ العقائد المسيحيّة التي ردّ عليها **القرآن** بغرض دحضها، في عقيدة التّثليث وفي كلّ ما له صلة بتأليه عيسى. وقد تناولها من زاوية مساسها مبدأ التّوحيد وسقوطها في الشرك. وقد برّأ منها عيسى واعتبرها بدعة من بدع النّصارى. وقد كان ردّ **القرآن** على العقائد المسيحيّة عندما ظهر أنّ أهل الكتاب في آخر حياة النبيّ لن يعترفوا به كمكمل لتقليدهم.

ـ نفي القرآن للثالوث:

من المعلوم أنّ عقيدة التّثليث[٣٩] عند النّصارى تعني أنّ الإله جوهر واحد في ثلاثة أقانيم[٤٠] منفصلة، متساوية وهي الأب والابن وروح القدس. وقد أشار **القرآن** بصورة صريحة إلى عقيدة التّثليث في آيتين مدنيّتين. ورد في سورة **النّساء** ٤ / ١٧١ في مخاطبة أهل الكتاب: ﴿.... وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ، انْتَهُوْا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ، لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾. كما ورد في سورة **المائدة** ٥ / ٧٣: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾. لكن إذا كانت هاتان الآيتان تعرّضتا لعقيدة التّثليث فإنّ ما نُلاحظه أنّهما لم تحدّدا بدقّة المقصود بـ «الثلاثة».

في الحقيقة إذا نظرنا إلى عبارتي «ثلاثة» و «ثالث ثلاثة» في سياقيهما في الآيتين المذكورتين، نُلاحظ أنّهما قد يعنيان «ثلاثة آلهة» إذ بعد ذكر كلّ عبارة منهما يقع التّأكيد مباشرة على أنّ الله واحد: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، أي أنّه لا يوجد ثلاثة آلِهَةٍ.

ومن ناحية أخرى فإنّ **القرآن** إذْ يُفنّد عقيدة التّثليث في هاتين الآيتين، فقد أتى ذلك في صيغة نهي في سورة **النّساء** ٤٥ / ١٧١: ﴿لاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوْا خَيْراً لَكُمْ﴾، وفي صيغة تكفير في سورة **المائدة** ٥ / ٧٣: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾.

يعتبر المُفسّرون أنّ المقصود بـ «ثلاثة» في الآيتين المذكورتين، «ثلاثة آلهة»[٤١]. ويرون في ذلك جوهر عقيدة النّصارى وإن كانوا لا يعلنونها صراحة ويقدّمونها في شكل إله واحد يعمّ ثلاثة أقانيم. ولعلّ أكثر الجماعة جزْماً في هذا الاتجاه، القرطبي الذي قال مُعلّقاً على عقيدة التّثليث عند النّصارى: «ولا يقولون ثلاثة آلهة وهو معْنى مذهبهم وإنّما يمتنعون من العبارة وهي لازمة لهم وما كان كهذا صحّ يُحكى بالعبارة اللاّزمة وذلك أنّهم يقولون إنّ الابن إله والأب إله وروح القدس

---

(٣٩) لم يتمّ إقرار الثالوث المسيحي إلا في اجتماع نيقيا سنة ٣٢٥ م. انظر تحليل Hans Küng لهذه العقيدة من وجهة النظر المسيحية والإسلامية في: *Le christianisme et les religions du monde*, pp. 163 - 166.

(٤٠) الأقنوم: انظر ص ٢٩، هامش ١٠٠.

(٤١) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٢٥؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ١٢، ص ٥٩ ـ ٦٠؛ القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٢٠ ـ ٢٦.

إله... وهم يلزمهم القول بثلاثة آلهة كما تقدّم وإن لم يصرّحوا بذلك لفظاً»[٤٢].

أمّا عن العناصر المكوّنة لـ «الثّالوث» فهي في نظر الطّبري «أب والد غير مولود» و «ابن مولود غير والد» و «زوج مُتتبّعة بينهما»[٤٣] والمقصود بها مريم.

إنّ **القرآن** إذ يَدْحض عقيدة التّثليث بشكل عامّ يهدف دحض العلاقة التي يُقيمها النّصارى بين عيسى والألوهيّة: «عيسى بن الله» أو «ولد الله» و «المسيح هو الله» و «روح الله» و «كلمة الله» فضلاً عن دحض الصّيغة اللاّهوتيّة التي يعطونها أيضاً للرّوح القدس ومريم بالنسبة لبعض الفرق.

ـ ردّ القرآن على عقيدة التجسّد:

ردّ **القرآن** على الذين يدّعون أنّ لله ولداً بالعقيدة الواردة في سورة **الإخلاص**: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، وبقوله: ﴿بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾[٤٤]. وعلى هذا الأساس اعتبر كُفراً الادّعاء بأنّ المسيح «ابن الله» أو «ولد الله»، وبالتالي رفض **القُرآن** ضمنياً إيمان النّصارى بأنّ «يسوع المسيح ابن الله المولود من الأب قبل كلّ الدّهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساوٍ للأب في الجوهر، الّذي به كان كلّ شيء، الّذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السّماء وتجسّد...»[٤٥].

فقد وقع التّأكيد في **القرآن** على أنّ عيسى ابن مريم واعتبر أنّ الظّروف الخارقة التي حفّت بحمل أمّه به وبولادته لا ينبغي أن تكون بأيّ شكل من الأشكال «حجّة» على أنّه ابن الله أو شريكه في صفاته بل إنّ تلك الظّروف تندرج في نظر النصّ القرآني ضمن الشّروط التي هيّأت عيسى للنبوّة الّتي حباهُ بها الله وأهّله لأداء دور الرّسل والأنبياء. فقد حملت مريم بعيسى دون أن يمسّها بشر ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًا﴾[٤٦]، ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ»[٤٧]، بل إنّ حملها كان «بنفخ من روح الله»: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾[٤٨]، وَ «بكلمة من الله»: ﴿إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾[٤٩]، ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾[٥٠]، ﴿... اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٥١].

من خلال هذه الآيات يلتقي **القرآن** مع العقيدة المسيحيّة القائلة بولادة عيسى دون أب

---

(٤٢) **القرطبي، المصدر السابق**، ج ٦ ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٤٣) **الطبري، المصدر السابق**، ج ٦، ص ٢٠٢.

(٤٤) **الأنعام** ٦/١٠١.

(٤٥) انظر حول نص «قانون الإيمان» المتمخض عن مجمع نيقيا المنعقد سنة ٣٢٥ م، ص٥١ هامش (٣٣)، وعن مفهوم التجسّد L'incarnation ص٢٨ هامش (٩٤).

(٤٦) **مريم** ١٩/٢٠.

(٤٧) **آل عمران** ٣/٤٧.

(٤٨) **التحريم** ٦٦/١٢.

(٤٩) **النساء** ٤/١٧١.

(٥٠) **آل عمران** ٣/٤٥.

(٥١) **آل عمران** ٣/٤٧.

بشري. كما نلاحظ ورود عبارات تخصّ حمل مريم ومخاضها ووضعها، متواجدة في تلك العقيدة بل تعدّ مرتكزاً من مرتكزاتها الأساسيّة مثل تعريف عيسى بـ «كلمة الله» و «روح منه». لكنّ هذا التّشابه شكلي إذا تعمّقنا في مدلول هذه العبارات في كلّ من **القرآن** والعقيدة المسيحيّة، إذ إنّ **القرآن** لا يعطيها المضمون اللاّهوتي الّذي تعطيه إيّاه هذه العقيدة(٥٢). و «كلمة الله» بالنسبة إليها هو عيسى الّذي أحله الله في أحشاء مريم بعد أن حلّ عليها الرّوح القدس وطهّرها من الدّنس الأبوي. وهي دلالة على ألوهيّة عيسى «الإله المتجسّد التام بلاهوته والتام بناسوته».

أمّا إذا تناولنا تلك العبارات ضمن سياقها القرآني المؤسّس على التّوحيد المطلق وعلى رفض فكرة أن يكون الله والداً أو أن يشترك أيّ مخلوق له في صفاته، نرى أنّها تحمل مغزى آخر. فـ «كلمته» يمكن فهمها وفقاً لذلك السياق بمعنى بإشارة من الله أو بأمر منه وهي ملتصقة شديد الالتصاق بعبارة «كن فيكون» أي أنّ عيسى البشري حملت به أمّه بأمر من الربّ وليس من الربّ. وفي ذلك فرق بيّن.

وفي خصوص عبارة «فنفخنا فيه من روحنا» أو عبارة «روح منه» فإنّها لا تخرج ضمن إطار التوحيد المطلق القرآني عن معنى «استعملنا قدرتنا» لتحمل مريم بعيسى حتّى تهيّئه لدور الرّسل والأنبياء. وقد اعتمد المفسّرون على ذلك السّياق القرآني العامّ ليدحضوا العقيدة المسيحيّة بشأن أبوّة الله لعيسى. فيذهب الطّبري إلى تفسير «كلمة» بمعانٍ لا تخرج عن «الرّسالة» و «الخبر» و «البُشرى» التي أبلغها الله إلى مريم بواسطة ملائكته. كما أنّه يورد بعض التّفاسير الأخرى وخاصّة منها التّفسير الّذي يعتبر أنّ «كلمة» مُرادف لـ «كُنْ»(٥٣).

أمّا الرّازي فلئن أكّد أنّ عيسى سُمّي في **القرآن** «كلمة»، فإنّه يورد لها تأويلات لا تلتقي في شيء مع المفاهيم المسيحيّة، ومن أهمّ هذه التأويلات: «خلق عيسى بكلمة الله وهو قوله «كن» من غير واسطة الأب وبلا نطفة»، وعيسى «المرشد إلى الحقائق الإلهيّة» و «عيسى المبلّغ لكلام الله» و «المبشّر به في كتب الأنبياء»(٥٤).

وفي تفسير لفظة «الرّوح» حسب المواضع التي جاءت فيها يكاد يجمع المفسّرون على أنّها تعني في قوله «ونَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنا» كون عيسى جاء من «نفخة» من الله وكون النّافخ «جبريل» وهو الرّوح. ويذهب البعض إلى أنّ النّافخ قد يكون الله نفسه اعتماداً على قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ...﴾(٥٥). أمّا في صيغة «وروح منه» وهي الصّيغة الأقرب إلى العقائد

---

(٥٢) ورد في إنجيل **يوحنا** ١/١: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة». يقرب يوحنا سر هذه «الكلمة» أشد القرب من ذات سر يسوع ابن الله، فبصفته ابن، يسوع هو الكلمة القائم بذاته، الكلمة الإلهي. وبصفته الكلمة كان ليسوع وجود منذ البدء لدى الله وكان هو نفسه الله (**يوحنّا** ١/١ ـ ٢). هناك فرقٌ لا تقول بهذا الوجود لكنها تقر بحمل مريم بعيسى مثل: الإبيونيين وهم في قولهم هذا يشبهون المسلمين انظر: Hans Küng, *ouvr, cit,* p. 177.

(٥٣) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٥٤) الرازي، **المصدر السابق**، ج ٨، ص ٣٤ ـ ٣٦ وص ٤٩ ـ ٥٠؛ ج ١١، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٥٥) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٢٨، ص ١١٠؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٢١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

المسيحيّة لكون المقصود بـ «الرّوح» هو عيسى ولكون «من الله» تفيد في الظّاهر «من صلبه» و «ذاته»، فقد ذهب المفسّرون إلى كونها تعني تكوّن عيسى من «نفخة جبريل» وليس من نطفة «أب» فَنُسِبَ إلى أنّه روح من الله لأنّه كان بأمره.. وإنّما سمّي النفخ روحاً لأنّها ريح تخرج من «الرّوح». كما أنّهم يربطونها بقول الله «كُنْ» فيُصبح معنى «وروح منه»، و «حياة منه»[56]. وكما نلاحظ فإنّ هذه المعاني لا صلة لها بالمعاني الواردة في العقائد المسيحيّة. **فالقرآن** أورد إذنْ في أكثر من موضع كلمات وعبارات متصلة بعيسى هي من صلب العقائد المسيحيّة مثل «كلمة» و «روح» و «المسيح» إلاّ أنّه ضمّنها معاني منافية لتلك العقائد، وبالتّالي تبعد كلّ البعد عن كلّ شرح يمكن أن يفيد تأليه عيسى. وبعبارة أخرى فإن الرّسالة الموجّهة إلى «علماء النّصارى» و «رهبانهم» و «فريق منهم»: إنّكم حرّفتم معنى هذه الكلمات والعبارات فاتقوا الله وثوبوا إلى رشدكم!

وفي الإطار ذاته الّذي نتحدّث فيه، كذّب **القرآن** أن يكون المسيح هو الله. وجاء هذا التكذيب تارة على لسان الله مباشرة وطوراً على لسان عيسى تبرئة لذمّته ممّا ادّعاه عليه النّصارى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ المَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ﴾[57]. وفي سورة **المائدة** ٥/١١٦ ـ ١١٧، يسائل الربّ عيسى مستنكراً إن كان هو مصدر ما يزعمه النّصارى بشأن ألوهيّته وألوهيّة أمّه من دون الله، فتبرّأ عيسى من ذلك: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ...﴾[58].

ومن ناحية أخرى فقد ردّ **القرآن** على العقيدة المسيحيّة القائلة بأنّ عيسى مولودٌ وليس مخلوقاً (مولود غير مخلوق) وهو ما نقرأه في سورة **آل عمران** ٣/٤٧: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ﴾. ويعتبر **القرآن** عيسى مخلوقاً كآدم: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ...﴾[59].

وبقدر ما ينفي **القرآن** كلّ صِفة إلهيّة عن عيسى، يؤكّد أنّه بشر كسائر الخلق: ﴿مَا المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ...﴾[60]. وجاء إقرار عيسى، بلسان **القرآن**، بالعبوديّة لله ليبطل كونه إلهاً، وهو ما نقرأه في سورة **مريم** ١٩/٣٠: ﴿... قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾. ونفى **القرآن** أن يأنف عيسى أو يخجل من كونه عبد ربّه: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَلاَ الْمَلاَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[61]. وقد ورد هذا الكلام

---

(٥٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٢٤؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ١١، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٥٧) **المائدة** ٥/٧٢.

(٥٨) **المائدة** ٥/١١٦ ـ ١١٧.

(٥٩) **آل عمران** ٣/٥٩.

(٦٠) **المائدة** ٥/٧٥.

(٦١) **النساء** ٤/١٧٢. الجدير بالملاحظة أن هذا القول يوجد عند المسيحيين. من ذلك ما جاء في أعمال الرسل من خلال أقوال بطرس من أن عيسى يعتبر عبد الله. انظر: *Les Actes des Apôtres*, 3/13, 4/27 و H. Räisämen, *The Portrait of Jesus in the Qur'an: Reflection of a Biblical Scholar*, p. 127.

حسب بعض المفسّرين ردّاً على نصارى نجران الّذين رأوا في اعتبار عيسى عبداً من عباد الله حطّاً من شأنه[٦٢].

وكما نفى **القرآن** صفة الألوهيّة عن عيسى، نفاها أيضاً عن أمّه مريم مثلما سلف ذكره في سورة **المائدة** ٥/١١٦. ففي هذه الآية إقرار من القرآن بوجود من يُؤلّه مريم. ولا نعتقد أنّه أثار هذا المعتقد دون أن يكون له أثر في عهد النّزول وإلاّ ما الحاجة إلى ذكره والردّ عليه؟ وكلّ ما نعرفه من النّاحية التاريخيّة، هو وجود فرقة نصرانيّة يسمّى أتباعها: «المريميّون». لكنّنا لا نعثر في **القرآن** على إشارة مباشرة إليها ونتساءل إن لم تكن وقتها من الفرق البائدة. غير أنّ هذه الفرق سواء بادَتْ أو كان لا يزال لها بعض الأثر زمن النزول فإنّ الحكم عليها باعتبارها مارقة عن «الإيمان الصّحيح» مُتَضَمَّنٌ في تلك الآية. ومن الملاحظ أنّ جمهور المُفسّرين لم يُشيروا إلى فرقة نصرانيّة تُفرد مريم بالألوهيّة، بل أشاروا كما رأينا إلى تأليهها في نطاق عقيدة التّثليث.

خصّ النصّ القرآني مريم بسورة تحمل اسمها (سورة **مريم**) وتعرّض لها بالذكر في نحو من ثلاثين موضعاً. ويعتبر تصريح **القرآن** باسمها حَدَثاً مُمَيَّزاً لأن التصريح بأسماء النّساء أمر غير معهودٍ عند العرب[٦٣]. وفضلاً عن ذلك فاسمها لم يذكر إلاّ لأنّ الله ميّزها عن باقي النّساء لغرضٍ خاصّ: ﴿وَإِذْ قَالَتِ المَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَم إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ العَالَمِينَ﴾[٦٤] كما جعل منها صدّيقة عند الحديث عن ابنها: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾[٦٥] بل إنّ مريم وُضعت في مقام الأنبياء إذا اعتبرنا كونها حظيت بمخاطبة الله الّذي أوحى لها عبر ملائكته وهي حُظوة خصّ بها الأنبياء والرّسل. وهو ما ذهب إليه بعض المُفسّرين، إذ قال القرطبي مثلاً: «فإنّ الملائكة قد بلّغتها الوحي عن الله عزّ وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة كما بلّغت سائر الأنبياء. فهي إذن نبيّة»[٦٦].

ورغم تعدّد ذكر «الرّوح القدس» في **القرآن**، وهو ثالث أقنوم في الثالوث المسيحي،، فإنّه لم يرد بذلك المعنى. كما أنّنا لا نجد إدانة للنّصارى بذلك السّبب فهو لا يمثّل إذن أقنوماً بالنسبة **للقرآن**. فقد تردّدت عبارة «الرّوح القدس» في عدّة آيات وذكرت في ثلاثة مواضع وبالصّيغة نفسها في علاقة بعيسى: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[٦٧]، و ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[٦٨]. كما ذُكرت هذه العبارة في موضع واحد في علاقة بمحمّد وبالقرآن: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالحَقِّ...﴾[٦٩]. ويتجلّى

---

(٦٢) الرازي، **المصدر السابق**، ج ١١، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٦٣) يقول القرطبي في هذا الشأن: «ذكر اسم مريم في نحو من ثلاثين موضعاً لحكمة ذكرها بعض الأشياخ. فإن الملوك والأشراف لا يذكرون حرائرهم في الملأ ولا يبتذلون أسماءهنّ بل يكنون عن الزوجة بالعرس والأهل والعيال ونحو ذلك، فإن ذكروا الإماء لم يكنّوا عنهن ولم يصونوا أسماءهن عن الذكر والتصريح بها. فلما قالت النصارى في مريم ما قالت وفي ابنها صرح الله باسمها..» **المصدر السابق**. ج ٦، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٦٤) **آل عمران** ٣/٤٢.

(٦٥) **المائدة** ٥/٧٥.

(٦٦) القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٦٧) **البقرة** ٢/٨٧.

(٦٨) **المائدة** ٥/١١٠.

(٦٩) **النحل** ١٦/١٠٢.

من هذه الآيات أنّ عبارة «روح القدس» لم يُخصّ بها عيسى وعقيدته فقط. ويتّفق المُفسّرون عامّة أنّها وردت في كلّ هذه الحالات لتعني أنّ الله قوّى بـ «روح القدس» عيسى ونصره والّذي نزّل عن طريقه **القرآن** على محمّد(٧٠). وبهذه الصّورة فإنّ عبارة روح القدس نجدها مفرغة من البعد العقائدي الّذي عَبّأه بها النّصارى. غير أنّ السّؤال والحال أنّه مُقنّن في العقيدة الرّسميّة للكنيسة في زمن نزول **القرآن**(٧١): أفلا يؤكّد ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الثالوث المقصود في القرآن يتضمّن الأب والابن والأمّ (أو الصّاحبة)؟

وهكذا فإنّ ما نلاحظه بصدد ردّ **القرآن** على عقيدة التّثليث أنّه تناولها من زاوية اعتبار أنّ المقصود بالثالوث «ثلاثة آلهة» فضلاً عن كونه اعتبر مريم لا الرّوح القدس، عنصراً من عناصر ذلك الثالوث. وإذا اعتبرنا أنّ عقيدة التّثليث الرّسميّة للكنيسة المسيحيّة هي غير ذلك في عناصرها وفي مقصدها فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى التساؤل إن لم يكن **القرآن** تعرّض في نصّه إلى الردّ على بعض المعتقدات المسيحيّة التي واجهت بها بعض الفرق المتواجدة في الجزيرة العربيّة الرّسالة المحمّدية وليس على العقيدة المسيحيّة عامّة وبشكل منهجي وشامل؟

ـ ردّ القرآن على عقيدة الصّلب والبعث المسيحيّة:

لم تكن عقيدة التّثليث المحور الوحيد للجدل القرآني مع العقائد المسيحيّة فقد كان موت المسيح أيضاً أحد محاور هذا الجدل. وقد تعرّض لها **القرآن** في أربع سور، واحدة نزلت في الفترة المكية الثانية وهي سورة **مريم** وثلاث نزلت في الفترة المدنيّة وهي **آل عمران**، **النساء** و**المائدة**. وكما هو معلوم فلموت المسيح بعدٌ عقائديّ في الدّيانة المسيحيّة. فأتْباعها الملتزمون بالقانون الكنسي الرّسمي وفقاً لقانون نيقيّة، يقرّون بأنّ عيسى صُلبَ إلاّ أنّهم يعطون هذا الصّلب مغزى خاصّاً. فهو فداء للبشريّة من خطايا آدم: «... الّذي من أجلنا البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السّماء وتجسّد وصلب عنّا وتألّم وقبر وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السّماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعدّ للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء»(٧٢). وبهذه الصّورة تصبح الطريقة الشّنيعة التي قتل بها المسيح من قبل اليهود والسّلطة الرّومانيّة تكتسي بعداً رمزيّاً مقصوداً ومرغوباً فيه من قبل الضحيّة. هكذا صار الصّليب رمزاً من رموز العقيدة نفسها. وترتبط عقيدة الصّلب بعنصر آخر وهو قيام عيسى بعد ثلاثة أيّام من موته ثمّ صعوده إلى السّماء ليجلس بجوار الربّ في انتظار أن يعود من جديد لـ «القضاء بين الأموات والأحياء». فالمسيحيّة انبنت على الصّلب وبعث المسيح وهي تركيب كامل.

فما هو موقف **القرآن** من هذه العقيدة؟

---

(٧٠) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣١٩ ـ ٣٢١؛ ج ٣، ص ٢؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٧٥؛ ج ٢٠، ص ١١٦؛ القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٢٤ وص ٨٤.

(٧١) تمّ الإعلان، في مجمع القسطنطينية الأول سنة ٣٨١، بأن الأقنوم الثالث وهو «روح القدس»، إله حق وأنه «الرب المحيي المنبثق من الأب والذي تجب عبادته مع الأب والابن».

(٧٢) «قانون الإيمان»، **المصدر السابق**، انظر ص ٦٩.

يعارض القرآن أن يكون عيسى قد صُلب، أو قُتل وذلك في سورة **النّساء** ٤/١٥٧ ـ ١٥٨:

﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾.

وفي نفي **القرآن** أن يكون عيسى صُلب وقُتل نفيٌ لأن يكون نبيّ الله عرضة لمثل ذلك المصير الشنيع. فمن باب أولى وأحرى أن ينقذ الله رسوله ونبيّه ولا يتركه فريسة لأعدائه. ويبدو هذا الموقف القرآني أكثر تجريداً من الموقف العقائدي المسيحي الّذي وإن أعطى تلك الموتة الشنيعة التي تعرّض لها المسيح وفقاً للرواية الكنسيّة، مغزًى خاصّاً، جعل منها عملاً إراديّاً، هدفه الفداء، كان بالإمكان أن لا يحدث لو أراد الله أو نبيّه ذلك، بل لو لم تكن في نيّتهما تحقيق ذلك المغزى، فإنّه أقرّ بها، بل أقرّ لمرتكبيها بقدرتهم على فعلها وهو ما يشكّل ذريعة لهم لاعتبار أنّ عيسى لا هو بالمسيح ولا هو بنبيّ، الأمر الّذي تصدّى له النصّ القرآني فدحضه، جاعلاً قدرة الربّ وإرادته فوق إرادة البشر حتّى أنّ ما ظنّوه من صلب لعيسى لم يكن سوى من باب ما شُبّه لهم وهو ما يحرم «القتلة» من التمتّع بـ «لذّة» جريمتهم لما فيها من تحدّ.

وبطبيعة الحال فالّذي يهُمّنا في هذا المقام ليس مدى تناسب هذا الموقف مع الرّوايات المتعلّقة بشخص عيسى التّاريخي بقدر ما يهمّنا ذلك الموقف القرآني نفسه من عقيدة الصّلب. والجدير بالملاحظة أنّ جمهور المفسّرين لئن اتّفقوا في شأن الرّفع فإنّهم أوردوا عدّة روايات حول ما إذا كان عيسى رُفع حيّاً أم ميّتاً. ويذهب معظمهم إلى التأويل الأوّل مستندين إلى حديث نبويّ جاء فيه: «ينزل عيسى ابن مريم فيقتل الدجال ثمّ يمكث في الأرض مدّة... ثمّ يموت فيصلّي عليه المسلمون ويدفنونه»(٧٣) وهم يعتبرون أنّه لا يمكن أن يموت المسيح ميتّتين. لكنّ هذا الحديث يثير مسألة بعث المسيح بعثاً خاصّاً وهو أمر لا نجده في النصّ القرآني الذي أشار إلى ورود موت عيسى وبعثه يوم القيامة كسائر البشر. ﴿وَالسَّلاَمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً﴾(٧٤).

وبنفي **القرآن** مسألةَ صلب المسيح وقتله يكون قد نفى كلّ ما ترتّب عن هذه العقيدة لدى المسيحيّين سواء ما تعلّق بقضيّة الفداء أو الصّليب أو موت عيسى وقيامه بعد ثلاثة أيّام.

د ـ ردّ القرآن على طقوس النّصارى:

لا يتعرّض **القرآن** إلى العقائد المسيحيّة فحسب ولكنّه يحتوي على إشارات تتّصل بالطّقوس والعبادات والسّلوكات عند النّصارى لينتقدها أو يدحضها ويدعو مُتّبعيها إلى التخلّي عنها والمسلمين إلى عدم تقليدها. وتجدر الإشارة إلى أنّ **القرآن** لم يرد على تلك الطّقوس والعبادات والسّلوكات بشكل منهجي وشامل بل اقتصر على بعضها وجاء ردّه أحياناً واضحاً ومُباشراً وأحياناً أخرى ضمنيّاً. وبالتالي لا يجد الباحث في **القرآن** المادّة الكافية للحكم مباشرة على جميع طقوس

---

(٧٣) الطبري، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٧٤) مريم ١٩/٣٣.

النّصارى وعباداتهم وسلوكاتهم. ولكنّ عدم الردّ عليها جميعاً لا يعني رفض البعض منها والقبول بالبعض الّذي لم يتمّ الردّ عليه، بل إنّ ما لم يدحضه أو لم يردّ عليه مباشرة من طقوس وعبادات جاء الردّ عليه ضمنياً بتقديم ما يراه **القرآن** عبادات وشعائر «صحيحة» ينبغي اتباعها من قبل كلّ المؤمنين لأنّها ربّانيّة.

لم يتطرّق **القرآن** للعماد كما أنّه لم يتطرّق بصريح العبارة للقربان المقدّس أو القدّاس الذي يمثّل بدوره طقساً أساسيّاً عند النّصارى يخلّدون به ذكرى العشاء الأخير الذي أقامه عيسى مع تلاميذه. إلاّ أننا نجد في سورة **المائدة** إشارة إلى «عيد» على لسان الحواريّين الّذين حثّوا عيسى على أن يطلب من ربّه أن ينزل عليهم مائدة وتكون هذه المناسبة كما جاء على لسانهم:﴿عيداً لأولنا وآخرنا﴾أي عيداً يتعبّدون فيه ربّهم ويصلّون له فيه. وهو ما أورده الطّبري في **تفسيره**(٧٥).

وحين يتطرّق **القرآن** إلى موضوع الصّلاة والزكاة يورد على لسان عيسى الّذي كان يتحدّث عن تعاليم ربّه إليه: ﴿.... وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ﴾(٧٦)، أي أنّه جعلها واجباً عليه والمعلوم أنّ الصّلاة في الفترة المكيّة(٧٧) هي الدّعاء والتضرّع عادة قياماً ولم يحدث تقنينها كعمليّة طقسيّة مدققة إلاّ تدريجياً في الفترة المدنيّة. كما أنّ المقصود بالزّكاة في هذه الفترة الطّهارة أو الصّدقة غير المقنّنة كما صارت فيما بعد(٧٨).

وتعرّض **القرآن** لموضوع القبلة في ردّ على أهل الكتاب ورد في سورة **البقرة** ٢/١٤٤: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ...﴾. وقد نزلت هذه الآية حسب المفسّرين بعد أن حوّل محمّد قبلة الصّلاة من وجهة الشّام (بيت المقدس) إلى وجهة الكعبة، وهو ما أثار نقد اليهود له. فكان جواب **القرآن** أنّ ما فعل محمّد هو الحقّ وأنّ أهل الكتاب على علم بذلك، أي أنّ التوجّه نحو المسجد هو ما فرضه الله على إبراهيم وذرّيته وسائر عباده(٧٩)، علماً أنّ اليهود والنّصارى وإن طعنوا في قبلة محمّد فإنّهم لا يتّفقون على قبلة واحدة كما ورد في الآية ١٤٥ من سورة **البقرة**: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْت الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ...﴾ فاليهود يتوجّهون نحو بيت المقدس والنّصارى نحو المشرق. وفيما عدا ذلك لا يتعرّض **القرآن** إلى قبلة عيسى في صلاته، بل يؤكّد لنا تمسّك اليهود والنّصارى كلّ بطقوسه وتقاليده والاقتناع بأنّهم لن يتخلّوا عنها مهما فعل الرّسول لإقناعهم.

ويمكن لنا أن نتبيّن في سورة **الحجّ** ٢٢/٤٠ إقرار **القرآن** بأماكن عبادة النّصارى (بيع وصوامع) بعد الإسلام: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ

---

(٧٥) الطبري، **المصدر السابق**، ج.٧، ص ٨٤ ـ ٨٦.

(٧٦) مريم ١٩/٣١.

(٧٧) تنتمي سورة مريم إلى الفترة المكية الثانية حسب كرونولوجية بلاشير: *Le Coran*, p. 14.

(٧٨) انظر: *E. I*, IV, p. 99 - 109; 1266 - 1267.

(٧٩) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٣ ـ ١٥؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٠٩ ـ ١٢٣.

وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً..﴾.

ومن ناحية أخرى نجد في **القرآن** ردًا على صوم النّصارى بصفة إجماليّة: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...﴾[٨٠] ويتعرّض **القرآن** إلى تقاليد الأكل عند النّصارى فيعتبر طعامهم وطعام أهل الكتاب عامّة حلالاً: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾[٨١]. والطّعام في هذا المقام يشمل حسب المفسّرين الذّبائح خاصّة حتّى وإن كان النّصارى يذبحون باسم المسيح[٨٢] إلاّ أنّه استثنى من طعامهم أكل لحم الخنزير الّذي حرّمه في العديد من السّور[٨٣]: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾[٨٤].

ولئن كان رد **القرآن** على النّظام الكنسي المسيحي (الإكليروس) ضمنيّاً ومبدئيّاً باعتباره يرفض الوساطة بين المؤمن وربّه[٨٥] فإنّه اعتبر الرّهبنة في سورة **الحديد** ٥٧/٢٧ من ابتداع النّصارى، لم يكتبها الله عليهم. وحتى إذا كان اعتبرها أيضاً «مقبولة» إذا كان الهدف منها ابتغاء رضوان الله فإنّه أدان الّذين لم يرعوها حقّ رعايتها وخرجوا بها عن مبتغاها: ﴿... وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾.

والأرجح أنّ المقصود بالرّهبانيّة هنا الترهّب Le monachisme. ويذهب بعض المفسّرين إلى أنّ **القرآن** نهى مبدئيّاً عن الرّهبانية وحرّمها في سورة **المائدة** ٥/٨٧ معتبراً إيّاها مخالفة لأحكام الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ...﴾. فالطّبري يرى أنّ المقصود في هذه الآية، حسب بعض التّأويلات، الرّهبان والقسّيسون[٨٦] أمّا الرّازي فيرى فيها نهياً عن الرّهبانيّة[٨٧]. وسواء تعلّق الأمر بالطّبري أم الرّازي، فإنّ سبب ذهابهما ذلك المذهب في تأويل الآية المذكورة يعود إلى ما يمكن أن يكون فيها من نهي عن التّزهّد وحرمان النفس من طيّبات الدّنيا التي أحلّها الله ولم يحرّمها وهو سلوك الرّهبانيّة.

وهكذا فإنّ ما يمكن أن نستنتجه من خلال استعراضنا لموقف **القرآن** من عيسى ومن رسالته ومن تأويل النّصارى لها أن دين عيسى هو الإسلام الّذي يندرج ضمن خطّ إبراهيم ويعتمد الإيمان

---

(٨٠) **البقرة** ١٨٣/١.

(٨١) **المائدة** ٥/٥.

(٨٢) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٦٤؛ الرازي، **المصدر السابق**، ج ٥، ج ١٢، ج ١١، ص ١٤٥ القرطبي، **المصدر السابق**، ج ٦، ص ٧٦.

(٨٣) **البقرة** ١٧٣/٢؛ **المائدة** ٣/٥؛ **الأنعام** ١٤٥/٦؛ **النحل** ١١٥/١٦.

(٨٤) **المائدة** ٣/٥.

(٨٥) بالرغم من أن هناك من يرى في مدح القرآن للقسّيسين (**المائدة** ٨٢/٥) موقفاً إيجابياً من الإكليروس ومن التنظيم الكنسي المسيحي. من ذلك قول J. Van Ess :«Muhammad n'a donc rien d'un anticlèrical» انظر: *Le christianisme et les religions du monde*, p. 150.

(٨٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٧، ص ٦ ـ ٧.

(٨٧) الرازي، **المصدر السابق**، ج ١٢، ص ٦٩ ـ ٧٠.

بالله الواحد، الّذي لا شريك له، مُعْتَقَداً، والنّهي عن المنكر والأمر بالمعروف شريعةً، وهو الّذي يتجسّد تواصله واستمراريّته في رسالة محمّد، الّذي بشّر به عيسى نفسه. وفيما عدا ذلك من عقائد وسلوكات عند النّصارى وخاصّة عقيدة التّثليث وكلّ ما له صلة بتأليه عيسى فإنّها بِدَعٌ مخالفة لعقيدة عيسى القائمة على التّوحيد المطلق حسب **القرآن**.

وبهذه الصّورة فلا وجود حسب القرآن إلاّ لديانة واحدة وهي الإسلام، تجمع بين سلسلة الأنبياء والرّسل بدءاً بإبراهيم ووصولاً إلى محمّد ومروراً بموسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء، وبالتالي لا وجود لديانة اسمها المسيحيّة أو النّصرانيّة. وهو ما يفسّر عدم تسمية **القرآن** لديانة عيسى بالمسيحيّة أو النّصرانيّة مثلما يُسمّيها أتباعها: ﴿ومن الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارى، أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ...﴾[88]، بل سمّاها الإسلام: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾[89]. والإسلام في هذه الآية لا ينحصر في رسالة محمّد والدّين الّذي تأسس معه بل هو الموقف القديم العام من الله والّذي أتى محمّد ليحييه ويجدّده. كما أنّ الكتب التي نزلت من عند الله وإن اختلفت ظروف نزولها فإنّها كلّها نسخ من «أمّ الكتاب».

ومن البديهي أن الإقرار بوجود ديانات مختلفة يتنافى والتواصل الّذي أقامه **القرآن** بين جميع الرّسل والأنبياء منذ إبراهيم وبين الرّسالات التي كلّفوا بها. فرسالتهم تبقى واحدة في نهاية الأمر وإن تعدّدوا وإن اختلفت الظّروف التي جاؤوا فيها والشرائع التي أتوا بها. إنّ الاعتراف بوجود ديانات يهوديّة ونصرانيّة وغيرهما يشكل إقراراً واضحاً باختلاف رسالة أولئك الأنبياء والرّسل من حيث الجوهر ومبرّراً لتمسّك أتباع تلك الدّيانات بها وعدم اتباع دين الإسلام: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا...﴾[90]. ولهذه الأسباب نفى **القرآن** الأديان الأخرى لفائدة الإسلام الدين الواحد، الموحّد. وعلى هذا الأساس يمكننا أيضاً الإجابة على السّؤال التالي: من هم أتباع عيسى الحقيقيّون؟

٢ ـ موقف القرآن من النّصارى:

إنّهم بوضوح الّذين يتبنّون رسالة عيسى وفقاً لمبدأ التّوحيد المطلق الّذي جاء به **القرآن** ويعتبرونه عبد الله ورسوله وروحاً منه وكلمته، ويتخلّون بالتّالي عن كلّ العقائد والسّلوكات الّتي اعتبرها القرآن مخالفة لشريعة عيسى وللإرادة الإلهيّة، ويُصدّقون بما أمرهم عيسى بتصديقه الّذي جاء ليتمّم الرّسالة ويعيد الاعتبار لـ «الدّين الحقّ». وبعبارة أخرى فإنّ أتباع عيسى الحقيقيّين هم «المسلمون» الّذين صدّقوا بمحمّد وبالقرآن واتبعوا تعاليمه. فكيف إذن سيتعامل **القرآن** مع النّصارى وفقاً لهذه النّظرة؟.

تقارب الآيات الّتي تعرّض فيها **القرآن** للنّصارى مباشرة بتسميات وإشارات مختلفة (أهل الكتاب، النّصارى، الحواريّون، قسّيسون، رهبان..) المائة آية. وأوّل ما ينبغي التأكيد عليه في توجّه

---

(٨٨) **المائدة** ٥/١٤.

(٨٩) **آل عمران** ٣/١٩.

(٩٠) **البقرة** ٢/١٣٥.

القرآن للنّصارى اعتبارهم من أهل الكتاب، وهي التسمية التي خاطبهم بها منذ الفترات المكيّة دون أن يفصلهم أو يميّزهم عن اليهود. وفي ذلك تمييز لهم إلى جانب اليهود أساساً عن أتباع الدّيانات الأخرى وبالخصوص الدّيانات الوثنيّة. وكونهم من أهل الكتاب يعني أنّ الله خصّهم دون غيرهم برسالته، وباعتبار أنّ ذلك «الاسم»، مثلما ذكر الرّازي في تفسيره: «من أحسن الأسماء وأكمل الألقاب، حيث جعلهم أهلاً لكتاب الله»[91].

أمّا البعد الثاني لاعتبار النّصارى من أهل الكتاب فهو التأكيد على ما يجمعهم، هم واليهود، مع المسلمين من وحدة في الدّين وانتماء إلى الملّة ذاتها، ملّة إبراهيم. لكن ما هو موقع النّصارى العرب من هذه التسمية؟ هل هم في نظر **القرآن** من صلب أهل الكتاب أو بعبارة أخرى هل هم في نظر **القرآن** ممّن جاء من أجلهم عيسى برسالته أي ممّن شملتهم رسالة عيسى؟ وليس طرحنا لهذا السّؤال جزافاً، ذلك أنّ هذه المسألة ستطرح لاحقاً إشكالاً وبالخصوص من قبل عليّ، الخليفة الرّابع، ومن قبل بعض أئمّة المذاهب (الشافعي). فما نلاحظه اقتران توجّه **القرآن** إلى أهل الكتاب بالتوجه إلى بني إسرائيل أساساً، الّذين خُصّوا **بالتّوراة والإنجيل**، وذلك حتّى في حالة تعلّق الأمر أحياناً بالنّصارى العرب كما هو الحال في الآيات التي نزلت بسبب وفد نجران في سورة **آل عمران**، فالقرآن ينزع في بعض الحالات أو بالأحرى في بعض المواضع إلى الردّ على القوم الأصل الّذين نزل عليهم الكتاب بنو إسرائيل ومن خلالهم على من والاهم في دينهم من العرب باعتبار أنّ الفريق الثاني يحتجّ بحجج الفريق الأوّل فيما يخصّ العقائد المسيحيّة. ونحن إذ نثير هذه النّقطة فلإحساسنا بأنّ **القرآن** يعتبر ضمنياً النّصارى العرب موالين لأهل الكتاب وإن خاطبهم في بعض المواضع من سورة **آل عمران** (٣/٦٤) على أنّهم من أهله: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ...﴾ علماً بأنّ الرّسول سيستغلّ وضع النّصارى العرب ذاك في محاولة لتقريبهم من الدّين الجديد خاصّة وأنّهم من بني قومه (عرب).

لقد أراد **القرآن** استغلال نقطة الالتقاء بين أتباع محمّد وبين أهل الكتاب الآخرين وفي موضوع الحال النّصارى لدعوتهم إلى التّصديق برسالة محمّد، لأنّ الله سبق أنّ خصّهم برسالات قوامها التوحيد والإيمان باليوم الآخر وهو ما يؤهّلهم أكثر من غيرهم لاعتناق تلك الرّسالة. بل أيضاً لأنّ الرّسالات التي جاءتهم والأنبياء الّذين أوفدهم الله يأمرونهم مسبّقاً بتصديق محمّد. **والقرآن** لا يقتصر على اعتبار النّصارى من أهل الكتاب لكنّنا نلاحظ أنّهم يتمتّعون في بعض الآيات بمكانة أحسن من مكانة اليهود، رغم موقفه الحاسم في شأن عقيدتهم كما سبق أن رأينا والتي خصّص لها مجالاً أهمّ من المجال المخصّص للردّ على عقيدة اليهود. فقد ورد في سورة **المائدة** ٥/٨٢: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾. ويقول الرّازي مفسّراً هذه الآية: «إنّ اليهود غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم الله، قرناء للمشركين في شدّة العداوة. وذكر الله أنّ النّصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم»[92]. والواضح من

(٩١) الرازي، المصدر السابق، ج ٨، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٩٢) الرازي، المصدر السابق، ج ١٢، ص ٦٥ ـ ٦٧.

الآية أنّ تفضيل النّصارى مرجعه وجود نفر منهم «أهل اجتهادٍ في العبادة وترهّب في الدّيارات والصّوامع وأنّ منهم علماء وأهل تلاوة لها فهم لا يبعدون من المؤمنين لتواضعهم للحقّ إذا عرفوه ولا يستنكرون عن قبوله إذا تبيّنوه لأنّهم أهل دين واجتهاد فيه ونصيحة لأنفسهم في ذات الله وليسوا كاليهود الّذين قد ربّوا بقتل الأنبياء والرّسل ومعاندة الله في أمره ونهيه»(٩٣). ويضيف الرّازي في تفسير الآية نفسها: «إنّ اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدّنيا» وأنّهم: «مع أنّ كفرهم أحقّ في جنب كفر النّصارى طردهم وخصّهم الله بمزيد اللّعن وما ذاك إلاّ بسبب حرصهم على الدّنيا»(٩٤).

وبقطع النّظر عمّا جاء في شروح المفسّرين فلا يمكن التّغاضي عن حقيقة تاريخيّة تبرّر مثل تلك المفاضلة. فلقد كانت المواجهات السّياسيّة ـ العقائديّة مع اليهود في فترة بناء الإسلام، أشدّ ضراوة مقارنة بما كان عليه الحال مع النّصارى الّذين لم يشكّلوا في ذلك العهد خطراً سياسيّاً على الدّيانة الجديدة النّاشئة والتي تسعى إلى تركيز نفسها. إلاّ أنّ العقيدة المسيحيّة ورغم خطورتها الظّاهرة لما فيها من مظاهر الشرك وفقاً للنصّ القرآني فإنّ أتباعها اتّسموا باللّين والمرونة على مستوى المعاملات، غير أنّ موقف **القرآن** من النّصارى لا يقف في حدود هذا الموقف العام إذ إنّه قسّمهم إلى طائفتين: مؤمنة وكافرة، مخصّصاً لكلّ منهما خطاباً. فقد أشار **القرآن** في أكثر من آية إلى وجود طائفة آمنت بالإسلام من بين أهل الكتاب قاصداً بذلك النّصارى واليهود، مبيّناً أنّ هذه الطّائفة أقلية بالنسبة للكفرة الّذين هم كثرة. ورد في سورة **العنكبوت** ٢٩/٤٧: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلاَءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إلاَّ الْكَافِرُونَ﴾. كما ورد في سورة **آل عمران** ٣/١١٠: ﴿... وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمْ المُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ﴾. وفي الآية ١٩٩: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لاَ يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. والمقصود بـ «النّصراني» المؤمن حسب ما ورد في **القرآن** هو «من آمن بالله على أنّه واحد واليوم الآخر وعمل صالحاً». وهو ما نصّت عليه الآية ٦٢ من سورة **البقرة**: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ..﴾.

ويدرج **القرآن** ضمن الطّائفة المؤمنة من النّصارى: عدّة جماعات لا تتّصل فقط بمن عاشوا في عهد محمّد بل تعود حتّى إلى زمن حياة عيسى ولذلك أسبابه كما سنبيّن. يذكر **القرآن** بأنّ «الحواريّين»(٩٥) كانوا طائفة مسلمة: ﴿... قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا

---

(٩٣) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٧، ص ٢ ـ ٤.

(٩٤) الرازي، **المصدر السابق**، ج ١٢، ص ٦٥ ـ ٨٧.

(٩٥) الحواريون هي تسمية أعطاها القرآن لأصحاب عيسى المقربين (Les Apôtres) ويعتبر بعض الباحثين A. Havenith أن أصل الكلمة حبشي. انظر في هذا الصدد دراسته: *Les Arabes chrétiens nomadés au temps de Mohamed*, p. 19.

مُسْلِمُونَ﴾[٩٦]، ﴿وَإِذَا أَوْحَيْتُ إِلَى الحَوَارِيِّينَ أَنْ آمَنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمنَا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[٩٧] ولا شكّ أنّ في التّذكير بإسلام أقرب المقرّبين إلى عيسى هدفاً واضحاً يتمثّل في دعوة النّصارى المعاصرين لنزول القرآن إلى النسج على منوالهم.

أمّا الفئة الثانية من الطّائفة المؤمنة فنجد الإشارة إليها في سورة المائدة ٥/٨٢ ـ ٨٣: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ. وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾. إنّ في هاتين الآيتين إشارة إلى أنّ ثمّة من علماء النّصارى وزهّادهم من ارتضى الإسلام ديناً في خشوع وتأثّر وتواضع. وفي التّأكيد على هذا الصّنف من مؤمني النّصارى دعوة أيضاً لعمومهم بالعمل بمثل ما عمل مُرشدوهم. وكما نلاحظ فإنّ الحواريّين والقسّيسين والرّهبان دعا جميعهم ربّهم كي يكتبهم مع الشاهدين، الشاهدين على أنّ دينه الإسلام (الحواريّون) وعلى أن نبيّه محمّداً بَلَّغَ ما بُلِّغَ من حقّ. ومن الأكيد أنّ في شهادة هذه النخبة ما سبق ذكره من مغزى في علاقة بالنّصارى. لقد أراد القرآن أن يقول لهم: «شهدت نخبتكم بدين الله فكيف لا تؤمنون»!!

وفي سورة القصص ٢٨/٥٢ ـ ٥٣ يتعرّض القرآن لفئة مؤمنة من أهل الكتاب نذكرها لما فيها من خصوصيّة: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ. وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّنَا، إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ فخصوصيّة هذه الفئة أنّها مسلمة بالمعنى العام.

ومن الفئات المؤمنة أيضاً والوارد ذكرها في نصّ القرآن، تلك الأمّة التي وصفت بكونها «أمّة قائمة» كما جاء في سورة آل عمران ٣/١١٣ ـ ١١٤: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ، يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ وأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾. ولعلّ المقصود بقائمة «القيام للصّلاة والتضرّع».

وفي سورة المائدة ٥/٦٦ إشارة أيضاً إلى فئة أخرى ممّن اعتبروا من مؤمني أهل الكتاب بمن فيهم النّصارى: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾. والمقصود بهذه الأمّة حسب جمهور المفسّرين أمّة «لا غالية» و «لا مُقصّرة»، لا تغالي في كلامها عن عيسى ولا تُقصّر في حقّ محمّد، فلا تقول فيهما إلاّ ما يليق بهما[٩٨].

ومن الملاحظ أنّ القرآن لم يحدّد في ذكره للأمّة القائمة وللأمّة المقصرة أطرافاً معيّنة. فجاء الكلام عامّاً. لكن ما نعلمه كما سبق ذكره أنّ الفئة المؤمنة من النّصارى كانت قليلة. ويمتاز الخطاب

---

(٩٦) آل عمران ٣/٥٢.

(٨٧) المائدة ٥/١١١.

(٩٨) الطبري، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٩٧ ـ ١٩٨؛ الرازي، المصدر السابق، ج ١٢، ص ٤٦ ـ ٤٧؛ القرطبي، المصدر السابق، ج ٦، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

الموجّه إليها بالمدح والإطراء والثّناء: «صالحون»، «محسنون»، «صابرون»... وممّا لا شكّ فيه أنّ الهدف من الثّناء على هذه الفئة هو أيضاً ترغيب غيرها من النّصارى خاصّة ومن أهل الكتاب عامّة في الانخراط في الدّين الجديد. وهذا التّرغيب ذاته نلقاه عند كلام **القرآن** عن الأجر المخصّص لمؤمني أهل الكتاب. فقد طمأنهم القرآن على حسن الثّواب.

وعلى العكس من ذلك فإنّ الخطاب الموجّه إلى الطّائفة الثانية من النّصارى الّذين لم يُصدّقوا بمحمّد وبرسالته هو في الأساس خطاب إدانة وتشهير وتحذير، علماً بأنّ هذه الطّائفة تُشكّل الأغلبيّة بين النّصارى كما سبق أن أشرنا. ويتعلّق هذا الخطاب بمواقفهم العقائديّة كما يتعلّق بالقضايا المتصلة بالسّلوك والآداب.

ففيما يتعلّق بالجانب الأوّل ينفي **القرآن** عن هذه الطّائفة كلّ صلة بملّة إبراهيم وبعيسى رغم ما تظهره من موافقة له وتمسك به: ﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ..﴾[99]. وهو يتهمها بتحريف دين عيسى وتشويهه فيما ابتدعته من عقائد مثل التّثليث وتأليه عيسى، وروته من أباطيل عن الإنجيل، وفي تنكّرها لما بشّر به من نبوّة محمّد الّذي لم تصدّق به. وعلى هذا الأساس اتّهم **القرآن** النّصارى بالزيغ والإصرار عليه في عدّة مواضع[100].

ومع الحسم القطعي في النّصارى من النّاحية العقائديّة فإن الخطاب الموجه إليهم والمركز على دعوتهم إلى الإسلام يتطوّر من اللّين والحوار والتّرغيب إلى الشدة والتحذير. وهذا التطوّر يعكس واقع تطوّر العلاقة بأهل الكتاب عامّة والنّصارى خاصّة، من الأمل في كسبهم للإسلام إلى اليأس من ذلك. ونرى ذلك واضحاً في الآيات القرآنية منذ الفترة المكية الثالثة إلى آخر ما نزل من السّور.

حدّد **القرآن** في سورة **العنكبوت ٢٩/٤٦**، وهي من الفترة المكية الثالثة، طريقة إرشاد أهل الكتاب، ممّن ظلّوا على عقيدتهم ولم يظلموا أي لم يعتدوا على المسلمين بقوله: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾. وهو المعنى نفسه الوارد في الآية: ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[101] وهو ما يمكن اعتباره قاعدة الحوار مع أهل الكتاب من أجل دعوتهم إلى الإسلام.

ويتطوّر هذا الأسلوب السّلمي إلى المحاجّة ومقارعة الحجّة بالحجّة (وجادلهم...) ودعوة الطّرف الآخر إلى تقديم برهانه في الفترة المدنيّة: ﴿قُلْ هاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[102]. ويصل الأمر أحياناً إلى دعوة أهل الكتاب (النّصارى هنا) إلى «المباهلة» أي الملاعنة وهي مستوى من مستويات الجدال عند انقطاع مجال التحجيج: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ

---

(٩٩) **البقرة ٢/١٤٠.**

(١٠٠) **آل عمران ٣/١٩، ٧٠، ٩٨؛ المائدة ٥/٦٧، ٧٢ ـ ٧٣؛ التوبة ٩/٣٠؛ البيّنة ٩٨/١.**

(١٠١) **النحل ١٦/١٢٥.**

(١٠٢) **البقرة ٢/١١١.**

تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[١٠٣].

ويدعو **القرآن** أهل الكتاب في آخر مراحل التنزيل إلى التّوبة: ﴿أَفَلاَ يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ﴾[١٠٤].

وإن وقع حسم الأمور في آخر مراحل التنزيل فيما يتعلّق بأهل الكتاب (نصارى ويهود) فإنّ هذا لا يعني أنّ ما ورد قبل ذلك ملغًى إذ علينا أن نلاحظ أنّ أساليب دعوة المسيحيّين إلى الإسلام بالرّغم من تنوّعها فهي غير ناسخة لبعضها البعض. فمثلاً نلاحظ لاحقاً استعمال المسلمين لأسلوب المجادلة السّلميّة والدّعوة الهادئة (مثال جدال عبد الله بن إسماعيل الهاشمي[١٠٥] مع صديقه المسيحي عبد المسيح بن إسحاق الكندي، لدعوته إلى الإسلام)[١٠٦]. كما يمكن القول إنّ احتداد لهجة **القرآن** تجاه أهل الكتاب بمن فيهم من المسيحيّين، هو من باب التحذير أكثر منه من باب الاضطهاد.

وفي ضوء المواقف القرآنيّة السّالفة من المسيحيّين، تحدّدت أحكامهم في بعض المجالات التي نكتفي بالتّذكير بها نظراً لكثرة الدّراسات التي تناولتها ولشيوعها.

٣ ـ أحكام النّصارى في القرآن:

فإذا كان حكم المشركين قتالهم حتّى يسلموا فإنّ حكم المسيحيّين اختلف عنهم، فقد عوملوا في بعض المجالات باعتبارهم كتابيّين وفي مجالات أخرى عوملوا كمشركين. فبوصفهم كتابيّين، فرض على النّصارى دفع الجزية، مثلما هو واضح في سورة **التوبة** (٩/ ٢٩). كما حلّ للمسلم «نكاح» النّصرانية ككتابيّة عملاً بمضمون الآية ٥ من سورة **المائدة** التي اعتبرها جمهور المفسّرين ناسخة لما ورد في سورة **البقرة** ٢/ ٢٢١ من نهي عن «نكاح» «الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ»، معتبرين أنّ النّصرانية «مُشركة»: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...﴾.

لكنّ المفسّرين اعتبروا أنّ هذه الآية لم تنسخ تحريم زواج المسلمة من النّصراني ومن الكتابيّ عامّة الّذي اعتبروه مقصوداً بالشرك، وهو ما يضعنا أمام بعض التّساؤلات المشروعة: لماذا يسحب المفسّرون صفة «الشرك» على الكتابي في هذه الحالة والحال أنّ **القرآن** ميّز في العديد من الحالات والمواضع بين الكتابي والمشرك وحدّد لكلّ منهما نوعاً من المعاملات؟ ثمّ لماذا يحسم المفسّرون أمر صمت **القرآن** عن «نكاح» الكتابي بالمسلمة في سورة **المائدة**، على أنّه يعني

---

(١٠٣) آل عمران ٣/ ٦١.

(١٠٤) المائدة ٥/ ٧٤.

(١٠٥) من نبلاء الهاشميين عاش في عهد الخليفة العباسي المأمون.

(١٠٦) انظر رسالة الهاشمي إلى صديقه الكندي، طبعة القاهرة، ١٩١٢.

«التحريم» ولم يعتبروا ذلك من باب «الإباحة»؟ وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الآية ١٠ من سورة **الممتحنة** التي يعتمدها المفسّرون لتبرير موقفهم من «نكاح» الكتابي للمسلمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ...﴾. لا يدلّ الإطار الّذي نزلت فيه أنّها تعني أهل الكتاب عند حديثها عن «الكفّار» بقدر ما تعني مُشركي قريش[١٠٧]. وهو ما يدعونا إلى اعتبار أنّ المفسّرين انقادوا إلى تأويل **القرآن** التأويل الّذي يمنع زواج المسلمة من الكتابي انطلاقاً من موقف اجتماعي سائدٍ، قائمٍ على منطقٍ ذُكوري. فالزوج يعتبر في هذه الحالة محدّداً لمعتقد العائلة وخاصّة الأبناء والبنات، لذلك لم يمانعوا في زواج المسلم من الكتابيّة ومانعوا في زواج المسلمة من الكتابي. أمّا في خصوص موقف النصّ القرآني بالذّات، فلا نعتقد أنّه على هذه الدّرجة من الوضوح في الحسم، بل إنّه يبقى على الأقلّ غامضاً وقابلاً لأكثر من تأويل واحدٍ.

ومن أهمّ الأحكام التي وردت في **القرآن**، مُتعلّقة بالمسيحيّين واليهود على حدّ السّواء، عدم اتخاذهم بشكل عامّ «أنصار وحلفاء»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ منكم فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[١٠٨]. وإن كان منطوق الآية واضحاً إذ إنّه يتسم بالعموميّة، فإنّ المفسّرين أوّلوا هذه الآية وفقاً لأسباب النزول، على أنّها تعني عدم اتخاذهم من قبل المسلمين «أنصاراً وحلفاء» ضدّ بعضهم البعض[١٠٩]. وفي المعنى نفسه ورد في سورة **المائدة** نَهْيٌ عامٌ عن مُوالاة الآخرين جميعاً (مسيحيّون، ويهود ومشركون): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾[١١٠].

إنّ دراسة النصّ القرآني تسمح لنا بالخروج بالاستنتاجات التّالية حول موقف القرآن من العقيدة المسيحيّة ومن أتباعها:

أوّلاً: يصدر **القرآن** حكماً قطعياً على المسيحيّة من النّاحية العقائديّة. فهي تحريف وتزوير لرسالة عيسى ولكتاب الله المنزّل: **الإنجيل**، باعتبارها أشركت بالله فيما روّجه أتباعها من عقيدة التّثليث والتجسّد وادّعت ما ليس حقاً حول صلب عيسى وأنكرت ما هو حقّ حول تبشير عيسى وكتاب **الإنجيل** بمحمّد وبنبوّته وبرسالته. ومن هذا المنطلق ميّز **القرآن** بين المسيح والمسيحيين، فنزّهه من «تحريفاتهم» وفصله عنهم ليردّه إلى المكانة الحقيقيّة التي خصّه الله بها.

ثانياً: يعتبر **القرآن** أنّ رسالة عيسى رسالة توحيديّة تندرج ضمن خطّ إبراهيم الّذي أرسله الله بغاية نشر مبادىء هذه الرّسالة وقفّى على آثاره بموسى وعيسى ومحمّد للغرض عينه. فالدّين عند الله الإسلام الّذي تجمع مبادئه كلّ الأنبياء والرّسل وبالتالي لا مكان لديانة اسمها المسيحيّة من هذه الزاوية.

---

(١٠٧) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٢٨، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٠٨) **المائدة** ٥/٥١.

(١٠٩) **تفسير الطبري**، ج ٦، ص ١٧٧، **تفسير الرازي**، ج ١٢، ص ١٥ ـ ١٧.

(١١٠) **المائدة** ٥/٥٧.

ثالثاً: يُعتبر **القرآن** المعيار في الحكم على صحّة أو خطإ ما يروّجه النّصارى حول عيسى ورسالته وحول مريم، فهو الحامل لـ «القصص الحقّ». لذلك يجب الارتكاز عليه للوقوف على مواطن التحريف والتزوير فيما يُروّج، من وجهة نظر الإسلام، وبالتّالي تعتبر المسيحيّة وعقائدها باطلة بعد أن صدر في شأنها حكم القرآن وأوضح «الخطأ من الصّواب».

رابعاً: انطلاقاً من هذا الموقف اعتبر **القرآن** أنّ أتباع عيسى الحقيقيّين هم أولئك الّذين يُصدّقون برسالة محمّد الّتي بشّر بها عيسى والإنجيل ويعتنقون الإسلام ديناً. ومن هذا الموقع قسّم **القرآن** المسيحيّين إلى قسمين: قسم «مؤمن» ويمثّل الأقلية وقسم «ضالّ» ويمثّل الأغلبيّة.

خامساً: رغم تشدّد **القرآن** العقائدي مع المسيحيّة فإنّه اتّسم بالمرونة في الموقف العملي من المسيحيّين وقدّم نظرة إيجابيّة للسلوك الأخلاقي للنّصارى وهو عكس الموقف من اليهود. فلئن لم يتهجّم **القرآن** عليهم كثيراً من الناحية العقائدية، فإنّه كان متشدّداً معهم من النّاحية السّياسيّة والعمليّة. إلاّ أنّ **القرآن** اعتبر المسيحيّين كما اليهود من أهل الكتاب وفي ذلك تفضيل لهم عن غيرهم من أتباع الوثنيّة والشرك.

سادساً: ورد الحكم على المسيحيّة العربيّة وعلى النّصارى العرب في نطاق الموقف العامّ من المسيحيّة ومن أتباعها. فالنصّ القرآني لئن انطلق في أغلب الأحيان من مخاطبة النّصارى العرب، نصارى نجران خُصوصاً، فإنّه توجّه عامّة إلى المسيحيّين (النّصارى).

سابعاً: يمكن أن نعتبر أنّ **القرآن** لم يردّ على المسيحيّة بشكل منهجي وشامل ولا حتّى على كلّ عقائدها كما قرّرت في المجامع الكنسيّة السّابقة للإسلام، بقدر ما ردّ على العقائد المسيحيّة بالشّكل الّذي راجت به في صفوف المسيحيّين بالجزيرة العربيّة وأطرافها والتي كانت لها بعض الخصوصيّات. لكنّ ذلك الردّ رغم خُصوصيّته فإنّه تضمّن ردّاً جوهريّاً باعتباره استهدف كلّ ما هو شرك وكلّ ما هو منافٍ لعقيدة التّوحيد المطلق بقطع النّظر عن المظاهر الخصوصيّة الّتي انطلق منها.

ثامناً: حدّد **القرآن** حدود التّعامل مع المسيحيّين باعتبارهم من أهل الكتاب على أن يدفعوا الجزية في حالة تمسّكهم بعقائدهم ويعيشوا في بلاد الإسلام. وفي ذلك تمييز لهم عن المشركين الوثنيّين الّذين ليس أمامهم سوى خيارين، الإسلام أو القتال.

تاسعاً: اتسم الخطاب القرآني تجاه المسيحيّين بالتطوّر من أسلوب الدّعوة إلى الإسلام عن طريق الحجّة والمجادلة والتّرغيب (الدّعوة الهادئة) إلى أسلوب التّحذير والتهديد وفي آخر المطاف القتال في حالة رفض هؤلاء دفع الجزية. ولكن الأسلوب الثاني ليس ناسخاً للأوّل.

في ضوء هذه الأحكام والمواقف كيف سيكون التّعامل الملموس للرّسول ولخلفائه مع المسيحيين العرب؟

- ٢ -

وضعية المسيحيّة العربيّة في الفترة النبويّة

تطرّقنا في الفصل السّابق إلى موقف القرآن من المسيحيّة عقيدةً وسلوكاً وإلى الوضع الشّرعي لأتباع هذه الدّيانة على ضوء ذلك الموقف. وننتقل الآن إلى معالجة الكيفيّة التي عامل بها الرّسول محمّد الجماعات المسيحيّة العربيّة. فهل خضع هذا التّعامل للضّوابط والأحكام الّتي حدّدها **القرآن**؟ وهل كان لظروف الدّعوة الإسلاميّة في مختلف مراحلها تأثيرٌ على سلوك الرّسول؟ وإلى أيّ مدى أيضاً خضع لخطّة دقيقة المعالم، خاصّةٍ بدعوة المسيحيّين العرب للإسلام؟ ثمّ كيف كان ردّ تلك الجماعات على دعوة الرّسول إليها حتّى تدخل في الإسلام؟ هل كان المسيحيّون العرب داخل الجزيرة العربيّة خصماً سياسيّاً وعسكريّاً للرّسول محمّد والمسلمين؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة سنتّبع منهجاً زمنيّاً يُراعي تطوّر اتصالات الرّسول محمّد بتلك الجماعات أو اتصالاتها هي به لنخرج في النّهاية بالاستنتاجات التي تُمليها وقائع تلك العلاقة بين الطّرفين.

وقبل الدّخول في تفاصيل هذه العلاقة حسب المنهج المذكور، نودّ الإشارة إلى أنّ محمّداً توجّه إلى المسيحيّين العرب ودعاهم إلى اعتناق الإسلام بأسلوبين أساسيين، ديبلوماسي وعسكري. ولم يقتصر الرّسول على استعمال هذا الشكل أو ذاك مع هذه الجماعة المسيحيّة أو تلك. ولكنّه استعمل في بعض الأحيان الشكلين معاً في تعامله مع الجماعة نفسها. ولأسباب منهجيّة فضّلنا متابعة سلوك الرّسول مع مختلف الجماعات المسيحيّة العربيّة، جماعة جماعة، وفق ما توفّر لدينا من معطيات انطلاقاً من أوّل اتصال حصل بين الطّرفين، وذلك اجتناباً لما يمكن أن نقع فيه من تكرار لو أنّنا اتبعنا منهجيّة أخرى.

١ - نصارى دومة الجندل ينقسمون: صفّ يلتحق بالإسلام وصفّ يتمسّك بدينه:

نكاد نُوقن من خلال الأخبار الواردة في مصادر السيّرة والتّاريخ العام أنّه لم تحصل اتصالات ولقاءات بين الرّسول محمّد والجماعات المسيحيّة التي تعيش في الجزيرة العربيّة أو عند أطرافها الشماليّة، في الفترة المكّية. ويتبيّن أنّ اللّقاءات بين المسلمين والمسيحيّين العرب في الأطراف الشماليّة لجزيرة العرب، بدأت منذ السّنة الخامسة للهجرة وذلك بمناسبة غزوة قرية دومة الجندل الّتي كانت تسكن بها أقوام نصرانيّة من كلب وكندة.

فهل يمكن اعتبار هذه الغزوة نقطة انطلاق لدعوة المسيحيّين العرب إلى الإسلام؟ ذلك ما سنتبيّنه من روايات ابن إسحاق والواقدي. فابن هشام يورد في **السيرة النبويّة**، رواية لابن إسحاق تؤكّد أنّ محمّداً غزا دومة الجندل في شهر ربيع الأوّل سنة ٥ هجرية ثمّ رجع قبل أن يبلغها لأنّه لم يعترض سبيله أحد[١]. لكن الرّواية الأكثر تفصيلاً هي رواية الواقدي التي تخبرنا بما يلي: «أراد الرّسول ﷺ أن يدنو إلى أدنى الشّام وقيل له إنّها (أي دومة الجندل) طرف من أفواه الشّام فلو دنوت لها، كان ذلك ممّا يفزع قيصر. وقد ذكر له أنّ بدومة الجندل جمعاً كثيراً، وأنّهم يظلمون من مرّ بهم من الضّافطة[٢] وكان بها سوق عظيم وتُجّار، وضوى إليهم قوم من العرب كثير، وهم يريدون أن يدنوا من المدينة. فخرج إليهم الرّسول في جيش من المسلمين لكنّه لم يجد أحداً لتفرّقهم»[٣].

يتبيّن من هذه الرّواية أنّ الهدف الرّئيسي من غزوة الرسول لدومة الجندل لا يعود لكونها مركزاً نصرانياً أو لأجل دعوة سكّانها لاعتناق الإسلام بل لحماية التجّار المسلمين من هجوماتهم. وبالتّالي فإنّ هذه الغزوة تدخل في نطاق تأمين الرّسول الطريق التجاريّة الشماليّة بدرجة أولى. إلا أنّ الحملة الثانية التي سيوجّهها الرّسول إلى دومة الجندل في سنة ٦ هـ بقيادة عبد الرحمن بن عوف ستكون في الأساس لأجل دعوة أهلها إلى الإسلام: «... وإذا رسول الله ﷺ قد كان أمره (أي عبد الرحمن بن عوف) أن يسير من اللّيل إلى دومة الجندل فيدعوهم إلى الإسلام»[٤].

وتفيد الأخبار أنّ هذه الحملة حقّقت نجاحاً في دومة الجندل، إذ أدّت إلى أسلمة رئيس كلب، الأصبع بن عمرو، الّذي أسلم معه ناس كثير من قومه وزوّج ابنته لعبد الرحمن بن عوف[٥]. لكن ما نستغربه أن تقول بعض الرّوايات إنّ عبد الرحمن بن عوف فرض «الجزية» على من أراد البقاء على دينه من نصارى كلب[٦]، ونحن نعلم أنّ آية الجزية نزلت عام «تبوك» في السنة التاسعة للهجرة، وبالتالي فإنّ هذا الحكم الشرّعي لم يكن منصوصاً عليه ساعة غزو ابن عوف لدومة الجندل. وهكذا فالأرجح أنّ الأمر يتعلّق بضريبة أدرجها المؤرّخون لاحقاً في باب الجزية.

وتذكر مصادرنا أسماء رجال من كلب وفدوا على الرّسول سنة ٩ هـ، منهم عبد عمرو بن جبلة بن وائل بن الجلاّح الكلبي ومعه عاصم من بني وقاش من بني عامر فأسلما. ووفد حارثة بن قطن بن زائر العليمي وحمل بن سعدانة بن حارثة العليمي فأسلما أيضاً. وكتب الرّسول لحارثة بن قطن كتاباً لأهل دومة الجندل وما يليها من طوائف كلب سجّل فيه شروطه وأوامره لهم إن أرادوا الدّخول في الإسلام[٧]. ويبدو أنّ الرّسول خصّ بني جناب الكلبيّين بكتاب أورد صورته ابن سعد

---

(١) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٢) الضافطة: جمع ضافط، وهو الذي يجلب الميرة والمتاع إلى المدن.

(٣) الواقدي، **المغازي**، ج ١، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٤.

(٤) الواقدي، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٥٦٠.

(٥) **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٥٦١؛ ابن سعد، **الطبقات**، ج ٢، ص ٤٣، ج ٣، ص ١٢٩؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٣٧٨.

(٦) الواقدي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٥٦١.

(٧) ابن سعد، **الطبقات**، ج ١، ص ٣٣٤.

في طبقاته وقد بيّن فيه الأمور التي يجب عليهم مُراعاتها من حقوق وأحكام[8]. والواضح أنّ الإسلام انتشر بسرعة نسبيّاً وسط طوائف كلب المستقرّة في دومة الجندل وأطرافها خصوصاً وأنّ الرّسول قد عيّن والياً على صدقاتهم منذ السّنة التاسعة للهجرة[9].

ومن خلال نصوص كتب الرّسول إلى طوائف كلب، يتبيّن أنّ هؤلاء كانوا أصحاب مواشٍ وإبل وحروث ونخيل. وهو أمر يدفعنا إلى التساؤل عن سبب إسراع هذه الطّوائف باعتناق الإسلام والدّخول تحت سلطة المسلمين رغم كثرتها العدديّة ورغم حالها الاقتصادي المترفّه الّذي لا نعتقد أنّه يجعلها تنتظر مصالح مادية جديدة من إسلامها. فهل كانت إذاً في وضع سياسي حرج بحكم وجودها على طريق تجاريّة بين المدينة والشّام، فعجّل ذلك بالتحاقها بالإسلام تجنّباً لردود فعل المسلمين؟ ورغم أنّ ذلك مُحتمل فإنّه ليس من السّهل الجواب على ذلك السّؤال لصمت المصادر عن هذا الموضوع، أو لانحيازها الّذي لا يجعلها تهتمّ كثيراً بالبحث والسّؤال عن دوافع الأسلمة بما أنّها تعتبر دائماً أنّه من الطّبيعي بل من الواجب الالتحاق بالإسلام وأنّ الحقّ مع محمّد والباطل في خصومه. ومهما كان من أمر فإنّ هذه الطّوائف قد ضمنت بهذا العهد أمنها ومصالحها.

ولئن أدّت الحملة الثانية على دومة الجندل إلى أسلمة قسم من نصارى كلب، فإنّ الحملة الثالثة التي أنفذها الرّسول إليها سنة ٩ هـ بقيادة خالد بن الوليد أدّت إلى فرض الجزية على «ملكها» أكيدر بن عبد الملك السكوني ورعاياه. ويروي المؤرخون في خبر مجيء الأكيدر إلى الرّسول، بعد أن أسره خالد، ما يدلّ على أنّه كان على النّصرانية وعلى مظهر من القوّة والثّراء: «... وكان على أكيدر... صليب من ذهب وعليه الدّيباج ظاهر...» وذكروا أيضاً أنّ الرّسول صَالَحَه على الجزية وكتب له كتاباً فيه «أمانهم ومصالحهم»[10]. ولهذا الحدث أهميّة، تبرز في فرض الرّسول الجزية على نصارى عرب. لكن من الممكن تسجيل ملاحظات حول هذه الحالة. فهل فُرضت الجزية على أكيدر فقط أم على قومه أيضاً وعلى كامل رعاياه النّصارى من سكّان دومة الجندل من كلبيّين وبني السّكون الكنديّين؟ إنّنا نُرجّح أنّ التزام أكيدر يشكّل التزاماً باسم نصارى رعاياه لا باسمه الشّخصي وذلك لأنّ الرّواية تذكر أنّ الرّسول تعهّد بضمان أمن ومصالح جمع لا فرد واحد. وفي النّهاية فإذا كان مبدأ دفع الجزية من قبل أكيدر حاصلاً مثلما ذكرنا فإنّنا لا نملك معلومات عن دفعها فعليّاً.

٢ ـ محمّد في مواجهة نصارى العرب عند أطراف الشّام الجنوبيّة:

لم يتوجّه الرّسول إلى أطراف الشّام قاصداً القبائل المسيحيّة العربيّة بالذّات، بل إنّ كلّ الأحداث والأخبار التي نقلها كتبة السيرة المحمّدية وأخبار الرّسول وكتبة المغازي والفتوحات والمؤرّخون الأقدمون تبيّن أنّ هدفه كان إخضاع هذه المنطقة لسلطته وهو ما يحقّق له، إضافة إلى

---

(٨) ابن سعد، **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٢٨٦.

(٩) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٥٣٠.

(١٠) الواقدي، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٠٢٧ ـ ١٠٢٨، ١٠٣٠؛ ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

اتساع دائرة الدّعوة الجديدة، تأمين الطّرق التجاريّة الشماليّة. وهكذا فقد واجه الرّسول عسكريّاً سكّان هذه المنطقة على اختلاف عقائدهم الوثنيّة واليهوديّة والمسيحيّة. وبطبيعة الحال فإنّ ما يهمّنا في هذا البحث هو دور المسيحيّين العرب في هذه المواجهة ومصيرهم. ولا بدّ أن نلاحظ منذ البدء الصّعوبة التي تعترضنا في تناول هذه المسألة باعتبار الطابع الشامل لهذه المواجهة التي لم تستهدف طرفاً دون آخر إضافة إلى تعدّد العقائد داخل القبيلة نفسها.

خاض المسلمون جُملة من المعارك عند أطراف الشّام الجنوبيّة، منها غزوة مؤتة، وهي قرية من أرض البلقاء[١١]، في جمادى من سنة ٨ هـ. وورد في إحدى روايات الواقدي عن غزوة مؤتة ما يؤكّد أهميّة الحضور المسيحي العربي في هذه المعركة: «لقيناهم (أي جيش الشّام) في جماعة قُضاعة وغيرهم من نصارى العرب..»[١٢]. ويفيدنا ابن هشام في **السيرة النبويّة** بتفاصيل عن التركيبة القبليّة لهؤلاء النّصارى: «... وانضمّ إليهم (أي الرّوم) من لخم وجذام والقين وبهراء وبلي مئة ألف منهم..»[١٣]. وقد آلت نتيجة هذه الحملة لفائدة الرّوم ومن معهم من نصارى العرب[١٤]. ولم يحقّق المسلمون أيضاً نتائج ملموسة في غزوة ذات السّلاسل[١٥]، حيث لقوا جموع الرّوم ومتنصّرة العرب[١٦] من بلي وقضاعة[١٧]. وفي غزوة تبوك سنة ٩ هـ، التي كان سببها أنّ الرّوم جمّعوا جموعاً كثيرة بالشّام وحَصلوا على مساندة جمع من لخم وجذام وعاملة وغسّان وقدم جميعهم إلى البلقاء، فأراد الرّسول مُباغتتهم قبل أن يباغتوه، فلمّا وصل إليها وجد أنّ الرّوم بعيدون عنه فرجع[١٨].

وإذا كانت هذه الحملات العسكريّة الثلاث لم تأتِ بأي نتيجة في هذا المستوى للمسلمين، فإنّ نتائجها، على المستوى الديني، كانت كذلك هزيلة جدّاً. فاحتكاك المسلمين بالمسيحيّين العرب في هذه الحملات لم يُؤدّ إلاّ إلى أسلمة نزر قليل. وهو أيضاً مآل الاتصالات الدّيبلوماسيّة التي أجراها الرّسول مع بعضهم، فلم يشمل الإسلام إلاّ رجالاً من لخم من بني الدّار بن هانيء[١٩]. أمّا فروة بن عمرو الجذامي[٢٠]، عامل الرّوم على ما يليهم من العرب، فإنّه ذهب ضحيّة إسلامه، إذ لمّا بلغ الرّوم

---

(١١) نذكر بأن البلقاء كانت في أيدي قبائل من العرب مثل لخم وجذام وبلقين وبهراء وبلي وكانوا على النصرانية في الغالب.

(١٢) الواقدي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٧٦٨.

(١٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٤، ص ٩.

(١٤) الواقدي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٧٥٥ ـ ٧٦٨.

(١٥) ذات السلاسل، تقع وراء وادي القُرى.

(١٦) تنصّر العرب الذين شاركوا في هذه المعركة إلى جانب الروم وهو ما ذكره بوضوح المسعودي في كتابه **التنبيه والإشراف**، ص ٣٦٧.

(١٧) الواقدي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٧٦٩ ـ ٧٧١.

(١٨) الواقدي، **المصدر نفسه**، ج ٣، ص ٩٨٩ ـ ١٠٢٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ج ٧٩ ـ ٨٠.

(١٩) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٤٣، وما بعدها.

(٢٠) كان منزله بمعان وهي مدينة تقع بالقرب من مُؤتة. ورد في رواية ابن إسحاق في **تاريخ الطبري** أن جيش المسلمين نزل بمعان سنة ٨ هجرية وأقام فيها ليلتين قبل انطلاقهم لمعركة مُؤتة. الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٧ ـ ٤٠.

أنّه كاتب الرّسول وأسلم قبضوا عليه وقتلوه[٢١]. ويظهر من رواية بسند محمّد بن بُكير الغسّاني عن قومه أنّ ثلاثة رجال من غسّان ذهبوا إلى المدينة وأسلموا لكن لم يستجب قومهم لهم في دعوتهم إلى الإسلام فكتموا أمرهم عنهم خوفاً من بطشهم بهم[٢٢]. وورد في أخبار الرّسل الّذين أرسلهم محمّد إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام أنّه كان من بينهم شجاع بن وهب الّذي أرسل إلى الحارث بن أبي شمر الغسّاني ليدعوه إلى الإسلام، فلما دفع شجاع كتاب الرّسول إلى الحارث رمى به ولم يدخل في الإسلام[٢٣]. وبالمقابل فإنّ الملك الغسّاني، جبلة بن الأيهم، استجاب لدعوة الرّسول وأسلم[٢٤]. لكنّه سيرتدّ لاحقاً.

ومن ناحية أخرى فقد شمل الإسلام كذلك بعض أفراد من قبيلة بهراء النّصرانيّة. فالمصادر تذكر أنّ بهراء أرسلت وفداً إلى الرّسول سنة ٩ هـ/ ٦٣٠ م، يتألف من ثلاثة عشر شخصاً، أسلموا كلّهم[٢٥]. وفي الواقع تحدّث الطبري عن بهراء دون تحديد المكان الّذي قدمت منه. لكنّ الرّواية الّتي أوردها ابن سعد طرحت علينا إشكالاً، إذ تذكر أنّ هؤلاء البهرانيّين جاؤوا من اليمن في حين أنّ المصادر الجغرافيّة وأخبار بهراء التّاريخيّة قبيل ظهور الإسلام تؤكّد أنّ منازلهم بالشّام، بالبلقاء، وجهة حمص إلى جوار تنّوخ.

٣ - زوال المسيحيّة العربيّة من البحرين في الفترة النبويّة:

كانت البحرين من الأقاليم التي اتصل بها الرّسول بعد فتح مكّة[٢٦]. غير أنّه لم يفرد نصارى البحرين، عرباً كانوا أم عجماً، باتصالات خاصّة عن طريق رسله أو كتبه. ولكن مع ذلك يمكن لنا الخروج ببعض الاستنتاجات فيما يتعلّق بتفاعل النّصارى العرب، لا سيما نصارى عبد القيس، مع الدّعوة الإسلاميّة. فالرّوايات الإسلاميّة المتعلّقة بانتشار الإسلام في البحرين تُظهر ما يلي:

أوّلاً: كلّ عرب[٢٧] هجر أسلموا لمّا أسلم المنذر بن ساوى استجابة لدعوة الرّسول سنة ٨ هـ. إلاّ أنّ أهل الأرض من النّصارى والمجوس واليهود لم يسلموا وصالحوا العلاء بن عبد الله الحضرمي على الجزية والخراج[٢٨].

ثانياً: لمّا قدم وفد عبد القيس إلى الرّسول سنة ١٠ هـ، كان من بينه الجارود بن عمرو سيّد عبد القيس وكان نصرانياً لكنّه استجاب لدعوة الرّسول وأسلم وأسلم معه أصحابه[٢٩].

ثالثاً: ورد في كتاب الرّسول إلى عبد القيس وحاشيتها من البحرين وما حولها: «إنّكم

---

(٢١) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٤، ص ١٧٦، ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٢٦١، وما بعدها.

(٢٢) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٢٨، وما بعدها.

(٢٣) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٢٦١.

(٢٤) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٢٦٥.

(٢٥) الطبري، **تاريخ**، ج ٣ ص ١٢٢؛ ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٣١.

(٢٦) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣١٤.

(٢٧) علماً بأن هجر تسكنها بطون من بني عبد القيس: البكري، **معجم ما استعجم**، ص ٨٠ ـ ٨٢.

(٢٨) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ١٠٧.

(٢٩) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ٥، ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠؛ الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

أتيتموني مسلمين، مؤمنين بالله ورسوله وعاهدتم على دينه..»[٣٠].

إنّ ما يتجلّى بوضوح من هذه المعلومات أنّ عبد القيس التحقت بمن فيها من النّصارى بالإسلام بين سنتي ٨ و ١٠ هـ. وبهذه الصّورة يمكن اعتبار أنّ المسيحيّة العربيّة انقرضت في البحرين منذ الفترة النبويّة بالتحاق هذه القبيلة بالإسلام، ذلك أنّ نصاراها يشكّلون كما بيّنا في القسم الأوّل أهمّ مجموعة مسيحيّة عربيّة في البحرين.

أمّا عن وجود المسيحيّة بين غير العرب من سكّان البحرين فقد استمرّ إلى أواخر القرن السّابع الميلادي. إذ تتحدّث المجامع النّسطوريّة عن إعادة تنظيم كنيسة قطر في عهد الجاثليق جرجيس الأوّل وتعيين مطرافوليطاً عليها سنة ٦٧٦ م إلا أنه الأول والأخير.

٤ ـ إسلام قسم من نصارى بني ناجية في عُمان في الفترة النبويّة:

بدأت الدّعوة الإسلاميّة في عُمان منذ سنة ٨ هـ[٣١]. إلاّ أننا لا نعثر على روايات خاصّة بدعوة النّصارى من أهل عُمان، لا سيما نصارى بني ناجية، إلى الإسلام. ورغم ذلك أمكننا إدراك أسلمة فريق من بني ناجية وهو ما نستنتجه من إحدى الرّوايات التي تفيد أنّ جمعاً منهم سار مع جيش المسلمين وشارك في محاربة المرتدّين في عُمان واليمن سنة ١١ هـ[٣٢]. ومن ناحية أخرى توجد رواية تؤكّد تشبّث قسم منهم بمسيحيّته. فقد أجابوا رسول علي بن أبي طالب إليهم قائلين: «نحن قوم نصارى، لم نرَ ديناً أفضل من ديننا فثبتنا عليه...»[٣٣]. وهو ما يعني أنّ التوجّه إليهم زمن محمّد من أجل ضمّهم إلى الإسلام لم يأتِ بنتيجة، كما يعني في الآن ذاته رسوخهم في عقيدتهم.

٥ ـ نصارى حمير: بعضهم يسلم وبعضهم يخضع للجزية:

بيّنا في بداية هذا البحث أنّ المسيحيّة كانت على درجة هامّة من الانتشار، إلى جانب اليهوديّة، في حمير.

ومع ظهور الإسلام بادر محمّد بتوجيه الدّعوة إلى نصارى حمير ويهودها للدّخول في هذا الدين الجديد. وقد تمّ ذلك من خلال اتصال الرّسول بعدد من «أذواء» حمير[٣٤]، منهم الحارث بن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال ومسروح أو شَرَح بن عبد كلال. لقد أرسل إليهم كتاباً يُحرضهم فيه على اعتناق الإسلام، موكّداً على وحدانية الله، مشيراً إلى خرق عقائد اليهود والنصارى لهذا المبدأ[٣٥] واعداً من آمن بالله ورسوله بالسّلم والأمان. ولئن استجاب هؤلاء الأذواء للإسلام وبعثوا إلى الرّسول مُقرين بذلك سنة ٩ هـ[٣٦]، فإنّ الأسلمة لم تشمل جميع نصارى حمير في هذه الفترة، ولم يتشدّد الرسول في إجبارهم على تركها بل أمر عامله معاذ بن جبلة بأن «لا يفتن نصرانياً عن

---

(٣٠) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٢٨٣.
(٣١) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٢٩.
(٣٢) **المصدر نفسه**، ج ٣.
(٣٣) **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ١٢٥.
(٣٤) يذكر الطبري في **تاريخه**، «ملوك حمير»، ج ٣، ص ١٢٠.
(٣٥) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(٣٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٥٦؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٢٣٥.

نصرانيّته» وقد فرض الرّسول على من فضّل البقاء على دينه القديم (النصرانية أو اليهودية) الجزية التي حدّد قيمتها بدينار أو قيمته من المعافر[٣٧] على كل حالم، ذكراً كان أم أنثى. ويلاحظ هنا أن مثل هذا الأمر وجهّه الرّسول إلى عمرو بن حزم عامله بنجران[٣٨].

إن ما يلفت الانتباه في هذه الوقائع التي أوردها الرواة والمؤرخون، أن أسلمة «أذواء» حمير نصارى ويهوداً تمت نسبيّاً بشيء من السّرعة. وقد تذكر المصادر أن محمّداً لم يعزل الأمراء ورؤساء القبائل المحليين باليمن، عن سلطانهم[٣٩]. والرّاجح إذاً أنّ اعتناق هؤلاء الأذواء النصارى، الإسلام ديناً، كان الغرض منه الحفاظ على سلطانهم في المناطق الواسعة التي يحكمونها. ومن البديهي أن يخشوا على سلطانهم بعد أن فتح محمّد مكّة وسيطر على قريش ولم يعد نفوذه الديني والسياسي والعسكري محل جدال.

ومن ناحية أخرى فإنّ الرسول فرض الجزية على المسيحيات العربيات في حين أن القرآن لم يوجبها إلا على من كان من أهل القتال.

٦ ـ نصارى نجران لا ينضمّون إلى الإسلام:

لم يبادر أهل نجران بالدّخول في الإسلام إلى أن أرسل محمّد إلى بني الحارث بن كعب في سنة ١٠ هـ، خالد بن الوليد في سريّة من أربعمائة وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام قبل أن يقاتلهم، ثلاثاً. وتبيّن الروايات أن خالداً نجح في إدخال بني الحارث بن كعب في الإسلام بدون قتال ثم قدم بوفدهم إلى الرّسول[٤٠].

إلا أن هذه الرواية لا تفيدنا صراحة إن كان الأمر يتعلق فيما يتعلق بنصارى هذه القبيلة الكبيرة التي نعرف جيداً أن المسيحيّة منتشرة بين بعض بطونها. والأرجح أن الرواية المذكورة تهمّ وثنيّي بني الحارث بن كعب أكثر منه مسيحييها. فأمرُ محمّد لخالد لا يترك لبني الحارث خياراً عدا الأسلمة أو القتال، وهو حكم نعرف أنه يخصّ قرآنياً غير أهل الكتاب الّذين يتمتّعون بحكم خاصّ في حالة عدم تخلّيهم عن عقيدتهم وهو دفع الجزية، الشيء الّذي لا إشارة إليه في كلام الرّسول إلى مُوفدِهِ.

ومن ناحية أخرى فقد أوصى الرّسول عمرو بن حزم، وإليه على بني الحارث بن كعب، بأن لا يفتن نصرانياً على نصرانيّته[٤١]. كما أنّه خصّ أساقفة نجران برسالة يدعوهم فيها إلى الإسلام أو

---

(٣٧) المعافر: ثياب اليمن.

(٣٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٢١ ـ ١٢٩؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٢٣٦؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٥.

(٣٩) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٧؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٧٧ ـ ١٨٠؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٣٨٤؛ ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٣٩.

(٤٠) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٧؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٧٧ ـ ١٨٠؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٨٤.

(٤١) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

دفع الجزية وإن أبوْا هذا وذاك فالحرب[٤٢]. وهو ما يدعم ما رجّحناه أعلاه. وربّما لأجل ذلك بعث نصارى نجران بوفد سنة ١٠ هـ يمثلهم لدى الرّسول لمناقشة الأمر معه. وقد أوردت الرّوايات الإسلاميّة هذا الخبر بكثير من التّفاصيل وبأسانيد مختلفة وألفاظ تزيد وتنقص. وربطته بنزول سورة **آل عمران**. ومن أهمّ هذه الرّوايات ما أورده ابن سعد في **طبقاته**[٤٣] وابن هشام في **السّيرة النبويّة**[٤٤] والطّبري في **تفسيره**[٤٥] والأصفهاني في كتاب **الأغاني**[٤٦]. كما ورد خبر هذا الوفد في كتب الفتوح والخراج لكن بأقلّ تفاصيل[٤٧].

كان الوفد الّذي أرسل في شهر شوال من سنة ١٠ هـ إلى المدينة، يتألف من أربعين إلى ستّين شخصاً، حسب الرّوايات، من بينهم أربعة عشر من أشرافهم، ويتزعمهم ثلاثة أشخاص هم العاقب وهو «أميرهم وذو رأيهم وصاحب مشورتهم»[٤٨] واسمه عبد المسيح بن دارس الكندي، والسيّد وهو «صاحب رحلهم» ويُدعى الأيهم[٤٩]، والأسقف الذي تذكره جميع الرّوايات باسم أبي حارث بن علقمة البكري. أمّا عن بقية أشراف الوفد فإنّ الروايات تذكر أسماء بعضهم دون ذكر لألقابهم مثل أوس والحارث وعبد الله ويحنس وقيس ونبيه وخويلد وعمرو وخالد لكنّنا نجد إشارات تُفيد أنهم من بني الحارث بن كعب، فقد أورد ابن هشام قائلاً: «... فدخلوا عليه (أي الرّسول) مسجده حين صلّى العصر، عليهم ثياب الحبرات[٥٠]، جبب وأردية في جمال بني الحارث بن كعب..»[٥١] كما يورد ابن سعد أن الرسول كتب لأسقف بني الحارث بن كعب وأساقفة نجران[٥٢].

ونستطيع التأكد أيضاً بأن الوفد كان يضمّ نصارى من قبائل أخرى تسكن بنجران مثل بني الأفعى[٥٣] وهو ما نستنتجه من رواية في **تاريخ الطّبري**، تذكر أن نصارى بني الأفعى أرسلوا إلى أبي بكر، بعد وفاة الرّسول، وفداً لتجديد العهد. فكتب لهم نصّاً مشابهاً لنصّ العهد المعقود مع الرّسول[٥٤].

---

(٤٢) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ٢، ص ٨١؛ ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٥٧.

(٤٣) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٤٤) ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٤٥) الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ١٠٧ ـ ١٠٩، ص ٢٠٩ ـ ٢١٢.

(٤٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ٤ ـ ٧.

(٤٧) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٧٧ ـ ٧٨؛ البلاذري، **الفتوح**، ص ٨٥ ـ ٨٨؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٤٨) ورد في **لسان العرب** لابن منظور أن العاقب هو الذي دون السيد والذي يخلّفه بعده. العاقب يتلو السيد، ج ٢، ص ٨٣٠.

(٤٩) ورد في كتاب **الأغاني** أن العاقب والسيد هما ملكا نجران، ج ٦، ص ٢٨٣.

(٥٠) ثياب الحبرات: جمع حِبَرٌ وهو ضرب من بُرُود اليمن مُنَمَّرٌ.

(٥١) ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٥٩.

(٥٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ٢٦٦.

(٥٣) كان بنو الأفعى من سكان نجران قبل حلول بني الحارث بن كعب فيها. انظر الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٢١.

(٥٤) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٢١.

ومن الوقائع المرتبطة بمجيء هذا الوفد إلى المدينة والملفتة للانتباه حقّاً، ما تفيده الرّوايات من أنّ الرّسول سمح لأعضاء وفد نجران، لمّا حان وقت صلاتهم، بالصّلاة في مسجده مُتّجهين إلى المشرق. وفي ذلك علامة على التّسامح، وإشارة إلى هذا الوفد بأنّ إلهاً واحداً يجمع أتباع عيسى ومحمّد وبأنّ الغاية واحدة من عبادته. وقد تكون في هذه المرونة أيضاً، دعوة ضمنيّة لنصارى نجران من العرب قصد اعتناق الإسلام.

وخلال المقابلة أنكر عليهم الرّسول تأليههم لعيسى والادّعاء بأنّ لله ولداً وعبادتهم الصّليب وأكلهم الخنزير ثمّ دعاهم إلى الإسلام. وقد دارت بينه وبينهم وبالتحديد أساقفتهم(٥٥)، مناظرة دينيّة متصلة بهذه المواضيع، وبالخصوص بولادة المسيح وصلته بالله ورسالته. وهذه المناظرة تعدّ من أهمّ المناظرات الدّينيّة التي تمّت بين مسلمين ومسيحيّين عرب في الفترة النبويّة. وليس أدلّ على ذلك من أنّ مضمون تلك المناظرة ضمّنه **القرآن** في سورة **آل عمران**. ومن المعلوم أنّ المناظرة بين الرسول ووفد نجران لم تُؤدّ إلى توافق بين الطّرفين إذ رفض نصارى نجران الاقتناع بكلام محمّد ولم يقبلوا دعوته لهم باعتناق الإسلام.

اشتدّ الحجاج في هذه المناظرة. ولمّا لم يبد نصارى نجران اقتناعاً بما طُرح عليهم، عرض عليهم الرّسول اللجوء إلى المباهلة مستوحياً ذلك من مضمون الآية الواردة في سورة **آل عمران** والتي نزلت بالمناسبة: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ العِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ علَى الكَاذِبِينَ﴾(٥٦)، فرفضوا هذه الملاعنة(٥٧).

إنّ التجاء محمّد إلى استعمال «المباهلة» لـ «إبراز الحق من الباطل» يدلّ دلالة واضحة على أنّ نصارى نجران لم يقتنعوا بما قدّم لهم الرّسول من «حجج» فأراد حسم الأمر معهم بمثل ذلك الأسلوب الّذي يضع حدّاً في نهاية الأمر لكلّ جدال ومحاجّة. أمّا رفض نصارى نجران الاحتكام عن طريق المباهلة قد يعود إلى أحد أمرين إمّا خشيتهم «لعنة الله» إذا تبيّن أنّ الحقّ إلى جانب محمّد وهو ما تذهب إليه بعض الرّوايات الإسلاميّة، ذاكرة أنّ نصارى نجران استشاروا العاقب وحذّرهم من ملاعنة الأنبياء ونصحهم بموادعة الرّسول(٥٨)، وإمّا لقناعتهم بعقيدتهم وعدم الاستعداد للحسم فيها بهذه الطّريقة. وإن كنّا من جانبنا نُرجّح الاحتمال الأوّل.

لقد طلب نصارى نجران في نهاية المطاف المصالحة من الرّسول واستجابوا لحكمه عليهم المتمثّل في فرض ضريبة عامّة جماعيّة قدّرت بالمنسوجات (الحلل) والمعادن الثمينة (الفضّة)

---

(٥٥) أغلب الروايات لم تتحدث إلا عن أسقف واحد في وفد نجران. لكن بعض الروايات تتحدث عن أساقفة جاؤوا إلى النبي، انظر في هذا الشأن، الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١١، ص ٣٥٩.

(٥٦) **آل عمران** ٣/٦١.

(٥٧) جاء في لسان العرب أن المُباهلة تعني أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء فيقولوا: لعنة الله على الظالم منا، بمعنى آخر مشاتمة بين الطرفين. ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١، ص ٢٧٩.

(٥٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٢١١ ـ ٢١٢، (رواية السدي وقتادة).

يدفعونها في كلّ سنة على قسطين: ألف حلّة في كلّ رجب وألف حلّة في كلّ صفر، وكلّ حلّة قيمتها أوقية من الفضّة(٥٩)، وبهذا الشكل يكون المقدار الجملي لـ «الضريبة» ثمانين ألف درهم سنوياً، وهو مبلغ على غاية من الأهميّة بالنسبة لذلك العصر. وإنْ قبل به نصارى نجران، لقاء تمسّكهم بديانتهم، فلأحوالهم الميسورة أيضاً. فقد كانت نجران مركزاً صناعياً (منسوجات) وتجارياً هامّاً. وما يمكن أن نستنتجه من هذه الطريقة التي تعامل بها محمّد مع نصارى نجران أنّه لم يُوظّف ضريبة على كلّ فرد بل حدّد لهم مبلغاً إجمالياً تاركاً لهم حريّة التصرّف، في جمعه. وقد أباح لهم دفعه بعينات أخرى كالدّروع والخيل والرّكاب والعروض. وفي ذلك مرونة في أشكال الدّفع أيضاً فضلاً عمّا يمكن أن يكون للمسلمين من حاجة إلى مثل ذلك العتاد في حروبهم وفتوحاتهم.

ومن ناحية أخرى فقد اشترط الرّسول على نصارى نجران ضيافة رسله عشرين ليلة أو شهراً في أقصى الحالات. كما اشترط عليهم إعارة المسلمين ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً إذا حصل غدر من أهل اليمن. ومقابل كلّ ذلك يصبح نصارى نجران في ذمّة الدّولة الإسلاميّة التي تضمن لهم دماءهم وأموالهم وأرضهم ودينهم، ولا يتدخّل الرّسول في معتقداتهم فيسمح لهم بالحفاظ على أساقفتهم ورهبانهم وواقهيهم(٦٠)، وهذا يعني إقراراً لهم بحريّة إكليروسهم، إضافة إلى عدم «حشرهم» أي عدم إجلائهم عن أرضهم وإلى عدم تعشيرهم وعلى ألاّ يطأ أرضهم جيش، شريطة أن يتركوا الرّبا. وقد دوّن الرّسول كلّ هذا في كتاب احتفظ به نصارى نجران(٦١). وهو يمثّل معاهدة خاصّة بهم، تضعهم كتابيّاً في حماية الرّسول في حدود الشروط المذكورة. ولا نجد مثالاً لعهد كهذا العهد عقده الرّسول مع أطراف مسيحيّة عربيّة أخرى.

وهكذا فإنّ مساعي محمّد لجرّ نصارى نجران إلى الإسلام لم توفّق إذ إنّهم تمسّكوا بدينهم ولم يلتحق منهم بالدّين الجديد سوى نفر قليل (السيّد والعاقب وكُرز بن علقمة أخو الأسقف حسب بعض الرّوايات)(٦٢)، لكنّه تمكّن بالمقابل من إخضاعهم سياسيّاً للسّلطة الإسلاميّة، وفي ذلك كسب له إذا رَاعيْنَا حجم نصارى نجران وقوّتهم الاقتصاديّة فضلاً عن كونهم لمّا جاؤوا المدينة لا يوجد ما يؤكّد أنهم كانوا مستعدّين للتنازل بقدر ما كانوا يريدون استجلاء أمر الرّسول الجديد والدّيانة التي يدعو لها. ولو حاولنا أن نفهم أسباب تمسّك نصارى نجران بديانتهم فقد تكون راجعة إلى عمق مسيحيّتهم ولو أنّ بعض رجال دينهم مثل الأسقف الّذي رافق الوفد، انقاد في رفض الدّخول في الإسلام بمصالحه الشخصيّة، إنّ رواية لابن إسحاق تذكر أنّه أجاب أخاه مُفسّراً عدم اعتناقه أو

---

(٥٩) عرّفت بعض الدراسات ضريبة نصارى نجران بـ «فدية». انظر: R. Dagfous, *le regime fiscal et l'organisation financière au Yamen à l'époque des Wulat (Ier - III h./VII-IX s.)*, cahier de Tunisie, 1990, p. 96.

(٦٠) واقه: قيّم البيعة الذي يقوم على بيت النصارى الذي فيه صليبهم. والأصوب عند الأزهري الواهه وبلغة أهل الجزيرة الواهف ورتبته الوفهية: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٣، ص ٩٦٠ ـ ٩٧١.

(٦١) أورد نصّ هذا الكتاب أو هذه المعاهدة، أبو يوسف في **كتاب الخراج**، ص ٧٧ ـ ٧٨، وابن سعد، **الطبقات**، ج ١، ص ٢٦٦؛ كما أوردته مصادر اخرى بصفة متشابهة جداً. انظر المصادر المذكورة أعلاه.

(٦٢) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ١٦٤ ـ ١٦٥، ص ٣٥٨؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ١٥٩.

بالأحرى عدم استعداده لاعتناق دين محمّد، قائلاً: «ما صنع بنا هؤلاء القوم (أي نصارى نجران)، شرّفونا ومولونا وأكرمونا، وقد أبوْا إلاّ خلافه، فلو فعلت نزعوا عنّا كلّ ما ترى..»[٦٣].

٧ ـ نصارى تغلب: بعضهم يسلم وأغلبهم يتمسّك بديانته:

أمّا بالنسبة لقبيلة تغلب المسيحيّة فإننا نجد أنّ منها من دخل في الإسلام مبكّراً واكتسب ثقة الرّسول محمّد مثل قبيصة ابن والق التغلبي الذي كان من الصحابة، وعوف بن العلاء بن خالد الجشمي من بني غنم. كما تخبرنا الروايات أنّه قدم في وفد بني تغلب سنة ٩ هـ إلى جانب النصارى جماعة من المسلمين أجازهم الرّسول بجوائزهم. غير أنّه إذا بحثنا في دخول بني تغلب في الإسلام على مستوى كامل القبيلة فالأمر يختلف تماماً. فقد أبدت تغلب تعنّتاً شديداً في الدخول في الإسلام، ولم تفلح المحاولات التي بذلها المسلمون في القرون الأولى للإسلام لإدخالهم في دينهم. كما أنّ الروايات التي تحدّثت عن وفد بني تغلب إلى محمّد لم تذكر أي شخص كان له نفوذ كبير. ونستخلص من ذلك أنّه لم يسلم أيّ بطن مهمّ من تغلب. وعلى العموم فإنّ تغلب لم تدخل في الإسلام، في ذلك الوقت وكلّ ما حدث هو أنّ بعض الجماعات قد دخلت في الإسلام ونرجّح أن تكون من بني شعبة التغلبيين الذين كانوا يقيمون بالطائف وذلك لقربهم من مكة والمدينة. ومع ذلك فإنّ الاستنتاج ليس ضرورياً الآن إذ يجب أن نطلع أوّلاً على نتائج الاتفاق الذي عقد بين محمّد ووفد تغلب.

فقد أخبرتنا الرّوايات أنّه سنة ٩ هـ قدم إلى المدينة وفد بني تغلب بعضهم مسلمون وبعضهم نصارى عليهم صلب الذهب. وقد عقد النصارى منهم صلحاً مع الرّسول محمّد أبقوا فيه على دينهم على أن لا ينصّروا أولادهم. وتضيف رواية سيف بن عمر في تاريخ الطبري تفاصيل أخرى مهمّة تفيد أنّ الرّسول عاهد وفد بني تغلب على ألاّ ينصّروا وليداً وأنّ هذا الشرط على الوفد وعلى من وفدهم ولم يكن على غيرهم.

تدلّ هذه الرّوايات بوضوح على وجود اتّفاق بين الرّسول ونصارى تغلب بشروط دينيّة، ونلاحظ أنّ هذا الاتّفاق يطرح القضية من الناحية الدينية فقط ونفهم منه أنّ نصارى تغلب رفضوا الإسلام ديناً. والغريب أنّنا لم نجد في المصادر التاريخيّة مثل هذا الاتّفاق مع قبائل أخرى هي أيضاً مسيحيّة. والأغرب من ذلك أنّ المرجع الوحيد الذي كان الرّسول محمّد يرجع إليه في سياسته ـ ألا وهو **القرآن** ـ لم يذكر مثل هذه الحلول مع أهل الكتاب. على هذا الأساس يصحّ أن نتساءل لماذا سنّ الرّسول إذن هذا الحكم؟ هل هو ناجم عن رفض نصارى بني تغلب دفع الجزية وعدم رغبة الرّسول في قتالهم فأعطاهم فرصة تتمثّل في تأخير أسلمتهم بجيل؟ لماذا لم يتّخذ محمّد القرار ذاته مع نصارى نجران بالرغم من أنّهم تمسّكوا بنصرانيتهم مثل نصارى تغلب؟ أمام هذا الوضع يحقّ لنا الاعتقاد بأن محمّد فضّل حلاً سلمياً يبقي فيه بني تغلب على دينهم لكن لفترة زمنيّة محدودة. ونحن نودّ أن نقف عند هذه النقطة لنبحث عن الأسباب التي جعلت الرّسول يسلك هذا السلوك مع نصارى تغلب. يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالرجوع إلى تحليل أهميّة تغلب بالنسبة لمحمّد. كانت

---

(٦٣) ابن هشام، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٩.

تغلب في ذلك العهد في وضع قوي للمساومة. فهي بعيدة عن المدينة كما أنّها قوية عسكرياً. وربما كل هذه الأمور هي التي جعلت الرّسول يقتنع بمحالفة تغلب في نطاق نظرته الاستراتيجية للتوّسع نحو العراق. بقي أن نشير في الأخير أن كل ما وقع في عهد الرّسول بالنسبة لتغلب أنه تم عقد حلف سلام بين الطرفين. بقي علينا أن نتساءل إلى أيّ حدّ كان هذا الحلف بين محمّد وتغلب محترماً بعد وفاته؟ وهل أوجد هذا الحلف نزعة اعتناق الإسلام عند بني تغلب وميلاً إلى العرب الفاتحين(٦٤)؟.

إنّ دراسة وضعية المسيحية العربية في الفترة النبوية مكنتنا من الوصول إلى النتائج التالية:

أوّلاً: لم تكن حصيلة الفترة النبوية فيما يتعلّق بالمسيحية العربية ذات أهمية كبيرة. فالاتصال بالمسيحيين العرب سواء عن طريق الحملات العسكرية أو عن طريق الرسل والكتب لم تبدأ إلا حوالى سنة ٦ هـ ، لتتواصل حتى وفاة الرسول سنة ١٠ هـ . وهي فترة قصيرة نسبياً. ويمكن تفسير اتصال الرسول المتأخر بالمسيحيين العرب بانشغاله أولاً وقبل كل شيء بقريش ثم باليهود الذين كانوا يشكّلون أخطر قوة على الديانة الجديدة سواء من الناحية المعتقدية (الوثنية واليهودية) أو من الناحية الاقتصادية أو من الناحية العسكرية. وبالمقابل لم يكن للمسيحيين العرب المشتتين جغرافياً ومذهبياً والمستوطنين في الأطراف (الشمالية والجنوبية والشرقية) الثقل نفسه.

ويتوافق توجّه الرسول إلى المسيحيين العرب مع الفترة التي حسم فيها أمره مع قريش واليهود. وهكذا وعلى مدى الخمس سنوات الأخيرة من حياة الرسول لم يشمل الإسلام سوى قسم من كلب دومة الجندل ونزْر قليل من مسيحيي أطراف الشام الجنوبية (٣ من غسان، ١٣ من بهراء، عدد قليل من لخم وبعض التغالبة) مما يعني أن الأغلبية الساحقة من هؤلاء ظلت على دينها زمن وفاة الرسول. وتتمثل أهم النتائج التي توصل الرسول إليها في التحاق المسيحيين العرب في البحرين (عبد القيس أساساً) بالإسلام بين سنتي ٨ و ١٠ هـ وهو ما أدّى جوهرياً إلى زوال المسيحية العربية في ذلك القطر. وبالإضافة إلى ذلك فقد التحق قسم من بني ناجية (عُمان) بالإسلام. أما في اليمن فقد أسلم بعض حمير وخاصة من أشرافهم وسادتهم المحليين.

وإذا اعتبرنا ما ذكرناه في القسم الأول من هذا البحث حول واقع المسيحية العربية وانتشارها في الجزيرة العربية يمكن الجزم بأن الإسلام لم يستدرج أغلبية المسيحيين العرب، فقد ظل مسيحيو نجران على دينهم كما ظلت أقسام من بني ناجية وكندة وحمير على مسيحيتها إضافة إلى مسيحيي أطراف الشام العرب. أما مسيحيو العراق فلا ذكر لأي اتصال بهم في الفترة النبوية.

ثانياً: تؤكد الوقائع التي أتينا على ذكرها أن الجماعات المسيحية العربية بمختلف مذاهبها لم تلتحق تلقائياً بالإسلام. وقد اعتمد محمد أسلوبين في دعوتهم إلى الديانة الجديدة فتارة حمل

---

(٦٤) ابن سعد، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٣١٦؛ الطبري، **تاريخ**، ج ٤، ص ٥٥ ـ ٥٦، ج ٧، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ ابن حزم، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٣، ص٤٢؛ ابن خلدون، **العبر**، ج ٣، ص ٦٢٤.

عسكرياً على بعض تلك الجماعات (مسيحيو دومة الجندل وأطراف الشام)، وطوراً بعث إليهم برسله وكتبه وحاورهم وجادلهم في عقائدهم وكان ذلك مع مسيحيـي نجران خاصة.

وقد كان الهدف من هذه الحملات وتلك الاتصالات دعوة المسيحيين العرب إلى أحد أمرين لا ثالث لهما غير القتال: إما الإسلام أو الخضوع للسلطة الإسلامية وأحكامها (الجزية). وقد تراوحت ردود فعل المسيحيين العرب بين المقاومة في البداية ثم الخضوع (مسيحيو كلب بدومة الجندل) وبين التحالف مع الروم ضد المسلمين (المسيحيون العرب بجنوب الشام) وبين الاستجابة السريعة لدعوة محمد بالدخول في الإسلام (عبد القيس، سادة حمير، ناجية) أو الخضوع لأحكام أهل الذمة.

وعلى العموم لا يُمكن الحديث عن مواجهة كبرى بين المسلمين والمسيحيين العرب مثيلة لمواجهتهم مع قريش ومع اليهود. كما أن المصادر لا تذكر إطلاقاً أن يكون المسيحيون العرب بادروا بالهجوم على المسلمين في أي موقع من المواقع، عدا ما ذكر من اشتراك المسيحيين العرب بجنوب الشام في الإعداد لحملة الروم على المسلمين قبيل تبوك وهي حملة لم تقع.

ثالثاً: لا نعثر في المصادر على تحليل للأسباب والبواعث التي حملت بعض الجماعات المسيحية العربية على الالتحاق بالديانة الجديدة. وقد يكون ذلك راجعاً إلى ما سبق أن ذكرناه من عوامل عقائدية جعلت الرواة والمؤرخين يعتبرون أن أسلمة تلك الجماعات أمر طبيعي بل واجب لأنه «الدين الحق».

ومن خلال الوقائع التي سردناها وحلّلناها يمكن لنا أن نخرج ببعض الاستنتاجات.

ففي بعض الحالات كانت الأسلمة تابعة لقتال عسكري كما هو الحال لأسلمة قسم من مسيحيي كلب بدومة الجندل سنة ٦ هـ. وبالإمكان إضافة عامل آخر يتمثل في كون مسيحية كلب بصفة عامة كانت سطحية وضعيفة التنظيم وحديثة عهد (القرن السادس الميلادي) كما سبق أن ذكرنا في القسم الأول، وهو ما يجعلها هشّة في وجه الديانة الجديدة الفتية والصاعدة.

وفي حالات أخرى (سادة حمير) فقد تكون الدوافع إلى الأسلمة من دون تهديد أو قتال يقين المتلقّين من قوة الإسلام ومن حتمية انتصاره بعد ما بلغهم من رضوخ قريش واليهود، ورغبة منهم في الحفاظ على مصالحهم وسلطتهم.

وبالتالي، فإن سرعة أسلمة المسيحيين العرب ارتبطت بدرجة عمق وتنظيم مسيحيتهم. فلم يقدر من كانت مسيحيته قريبة عهد من ظهور الإسلام وسطحية وغير منظمة على مقاومة الديانة الجديدة، مثل بني كلب في دومة الجندل وأطرافها وعبد القيس في البحرين. بينما صمدت الجماعات التي كانت مسيحيتها عميقة ومنظمة ولم تضعف أمام كل محاولات الرسول لاستدراجها إلى الدين الجديد مثل مسيحيي نجران.

وقد يختلف موقف أفراد القبيلة المسيحية الواحدة من الإسلام مثل انقسام قبيلة بني ناجية بعُمان إلى مسيحيين ومسلمين في الفترة النبوية. فلا بد أن يكون للقناعات الذاتية في مثل هذه

الحالة دورها الحاسم، ويحق الإقرار بأن الرابطة الدموية لم يكن لها تأثير قوي في انتشار الإسلام في كامل القبيلة.

إضافة إلى ذلك، كان للضغوطات الخارجية دور هام في الحد من انتشار الإسلام بين المسيحيين العرب في جنوب الشام، ونقصد بذلك الموقف المعادي الذي اتخذه الروم إزاء من يرغب في اعتناق الإسلام من المسيحيين العرب الخاضعين لهم كقتلهم لفروة بن عمرو الجذامي وصلبه لمّا علموا بإسلامه.

رابعاً: خضع تعامل الرسول مع المسيحيين العرب في الأساس للضوابط والأحكام التي حدّدها **القرآن**، فكانت معاملته لهم ضريبياً وفقاً لحكمه، إذ ثبت أنه أوجب الجزية على مسيحيي أهل اليمن ونجران من العرب وعلى أهل دومة الجندل، إلاّ أنه سنّ فرضها على المسيحيات العربيات في اليمن ونجران. كما عاملهم قانونياً كذميين بإجابته مسيحيي نجران إلى عقد الذمة حينما طلبوها منه، فوفر لهم الحماية والأمن ووفّروا للمسلمين إمكانية الرقابة عليهم وإلحاقهم بنفوذ الدولة الإسلامية جغرافياً وسياسياً واقتصادياً.

ويخلص لنا من الأخبار التي أوردناها عن علاقة الرسول بالمسيحيين العرب على المستوى العقائدي أنه سلك معهم سياسة تتسم بالتسامح الديني وهي المعاملة التي يأمر بها **القرآن**. من ذلك سماح الرسول للمسيحيين العرب بالحفاظ على ديانتهم والنهي عن إكراههم على تركها مثلما أمر عمّاله: «ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُفتن عنها». إضافة إلى سنّه عدم التدخل في الشؤون الكنسيّة لطائفة نجران. وبالتالي يمكننا القول بأن الرسول لم يقرّر القضاء على المسيحية بين صفوف العرب مثلما قضى على الوثنية العربية، لكنه نجح في إخضاعهم لسلطته وإبقائهم في دائرة نفوذه.

ويجدر بنا هنا أن ننقد رأياً وارداً في بعض المصادر والدراسات يقطع بميل الرّسول إلى طائفة النساطرة وتفضيلها على الطوائف المسيحية الأخرى. إن عبد الله بن إسماعيل الهاشمي يذكر في رسالته إلى صديقه عبد المسيح بن إسحق الكندي ما حَرْفُهُ: «والنسطورية أصحابك هم لعمري أقرب وأشبه بأقاويل المنصفين من أهل الكلام والنّظر وأكثرهم ميلاً إلى قولنا معشر المسلمين وهم الذين حمد نبيّنا ﷺ أمرهم ومدحهم وأعطاهم العهود والمواثيق وجعل لهم من الذمّة في عنقه وسجّل لهم السجلاّت وأكد أمرهم عندما صاروا إليه حين أفضى الأمر إليه واستوثق له، فأتوه وتحرّموا بحرمته وذكّروه بمعونتهم إياه على إعلان أمره وإظهار دعوته»(٦٥).

ونجد الموقف ذاته عند الباحث أندري إذ يوضّح في دراسته *Les origines de l'islam et le christianisme*: «نظراً لأن عقيدة النّساطرة كانت أكثر قبولاً لدى المسلمين من عقيدة المنوفيزيين فإنّها أفرزت علاقات طيبة بين الطّرفين»(٦٦).

---

(٦٥) رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحق الكندي (القاهرة، المطبعة الانكليزية الأميركانية، ١٩١٢) ص، ٨ ـ ٩ (هي نفسها المصدر).

(٦٦) T. Andrae, *ibid*, p. 26.

في الواقع إن كانت العقيدة النسطورية تؤكد على الطبيعة البشرية في المسيح فإننا لا نوافق عبد الله بن إسماعيل وأندري في اعتقادهما بأن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين عرباً كانوا أم عجماً، كانت قائمة على أسس مذهبية على الأقل في الفترة النبوية التي تهمنا إلى حد الآن. إذ لمّا صالح الرسول مسيحيي نجران، كان عهده لهم، بمختلف مذاهبهم (نساطرة ويعاقبة وملكانية كما وفدوا عليه)، واحداً ولم يفرد به النساطرة منهم.

- ٣ -
وضعية المسيحيّة العربيّة في فترة الخلافة الراشدة (من ١١ هـ/ ٦٣٢ م الى ٤٠ هـ/ ٦٦١ م)

بات واضحاً من الفصل السّابق أن الرّسول نجح في السيطرة على أهم المجموعات المسيحية العربية في بلاد العرب وأن قسماً منها اعتنق الإسلام. وسنبحث في هذا الفصل في حالة المسيحية العربية في تلك البلاد بعد موت الرسول وفي عهد الخلفاء الراشدين.

فما هو وضعها في خضم الاضطرابات التي عاشتها الجزيرة العربية بعد هذا الحدث؟ وما هي ردود الفعل الأولى لأتباعها؟ وكيف تعامل الخلفاء الراشدون معها؟ ثم سنتناول بالدرس مختلف المراحل التي عاشها المسيحيون العرب في العراق والجزيرة الفراتية والشام إبّان الفتح الإسلامي وبعده إلى نهاية خلافة علي بن أبي طالب.

١ - زوال المسيحية العربية من الجزيرة في عهد الخلافة الراشدة:

عاشت المسيحية العربية تبدّلات عميقة في الجزيرة منذ وفاة الرسول. فمن المعلوم أن وفاته كان لها وقع كبير في صفوف القبائل التي أسلمت أو خضعت سياسياً لسلطة المدينة. وكانت الردّة من أهم النتائج التي أعقبت ذلك الحدث. وقد تعرضت المصادر في سياق وصفها للأحداث الخطيرة التي عرفتها الجزيرة بعد وفاة الرسول إلى بعض الأخبار المتعلقة بردود فعل المسيحيين العرب سواء منهم الذين أسلموا أو الذين خضعوا لسلطة المدينة أو الذين لم يحصل لهم أن اتصلوا بمحمّد وبالمسلمين.

من أهم الأخبار التي لها دلالتها ووردت في هذا الشأن ما رواه ابن إسحاق من أن عائشة قالت: «لما توفي الرسول ﷺ... ارتد العرب واشرأبت اليهودية والنصرانية ونجم النفاق...»(١). يعكس هذا الخبر واقعاً جَدّ في آخر سنة من حياة الرسول واحتدّ بعد وفاته. ومن أبرز ملامحه في صفوف المسيحيين العرب: ردة بني كلب بدومة الجندل وتحولها إلى مواجهة طائفية. وقيام حركة سجاح المسيحية التي ابتدعت ديناً جديداً في مواجهة الإسلام.

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٢٣١.

أ ـ ردّة بني كلب في دومة الجندل تتحول إلى مواجهة طائفية:

ارتد قسم من بني كلب في سنة ١١ للهجرة في دومة الجندل بزعامة وديعة الكلبي، فيما بقي على الإسلام قسم أخر بزعامة امرىء القيس بن الأصبغ الكلبي. ولم يُحسم أمر ردة وديعة ومن آزره من بني كلب إلا على يد خالد بن الوليد في سنة ١٢ للهجرة، علماً أن وديعة آزره في ردته بعض البهرانيين وابن وبرة بن رومانس الكلبي. وقد استنصر أهل دومة الجندل عندما علموا بقدوم خالد بـ «أحزابهم» من نصارى بهراء وكلب وغسان وتنوخ والضّجاعم وسليح. وكان يرأس الضّجاعم ابن الحدرجان ويرأس غسّان وتنوخ ابن الأيهم[٢]. وهكذا فإن حركة وديعة الكلبي توسعت وشملت لا مرتدّي بني كلب فحسب بل جماعات أخرى من المسيحيين العرب الذين لم يعتنقوا الإسلام.

وقد تآزر المسيحيون العرب عدا أكيدر بن عبد الملك ـ الذي اختار الانسحاب خوفاً من بطش خالد ـ في وجه المسلمين وحاربوهم يحملهم على ذلك في أغلب الظن الدّفاع عن أحد أهم مراكز المسيحية. لكنهم انهزموا على يد خالد وجيشه، ولم ينج من القتل إلا أسارى بني كلب بطلب من عاصم بن عمر التميمي الذي يربط قومه في الجاهلية عهد إجار ببني كلب. وبالإضافة إلى ذلك فإن أكيدر نفسه لم ينج من الهلاك رغم انسحابه.

وهكذا فقد فشلت حركة ردة وديعة الكلبي كما فشل قيام مسيحيي منطقة أطراف الشام إلى جانبه ضد المسلمين وفُتحت دومة الجندل وأُخضعت نهائياً للمسلمين. وما من شك في أن هذه المواجهة التي تجاوزت حدود ردّة وديعة لتشمل مجموعات مسيحية واسعة مثّلت أول مواجهة طائفية بعد موت الرسول بين عرب مسلمين وعرب مسيحيين.

ب ـ سجاح المسيحية تبتدع ديناً جديداً في مواجهة الإسلام:

غذّى موت الرسول أطماعاً لدى بعض الفئات المسيحية العربية في خارج الجزيرة العربية التي لم تسلم ولم يقع أي اتفاق بينها وبين سلطة المدينة في عهد الرسول. وفي هذا لإطار يمكن ذكر حركة سجاح التميمية المتنبئة[٣] ذات القرابة بمسيحيي بني تغلب في الجزيرة الفراتية الذين كانوا أخوالها.

فقد استغلّت هذه المرأة التي كانت راسخة في المسيحية والتي علمتها من علم مسيحيي بني تغلب[٤] وفاة الرّسول وما ولّده من فراغ روحي وسياسي لتقرّر غزو أبي بكر في المدينة. ومما يذكر في هذا الشأن، وهو ما يهمّنا أساساً، هو التحاق بعض العشائر المتنصّرة من بني تغلب والنّمر بن قاسط وإيّاد وشيبان بسجاح والانخراط في حركتها. والجدير بالملاحظة أن بعض الزعامات التي التحقت بها تركت التنصّر مثل الهذيل بن عمران التغلبي. والمرجح أنه لم يفعل ذلك وحده بل مع القوم الذين اتبعوه. ولئن لم تحقق هذه الحركة هدفها السياسي وتوقفت عند بعض

---

(٢) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٢٤٣، ٢٤٩، ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٣) اعتمدنا في دراسة هذه الحركة على ما أورده الطبري في تاريخه من روايات في ج ٣، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٥.

(٤) الطبري، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧٢.

الأعمال المحدودة في بلاد تميم وفي اليمامة، فضلاً عن كون زعيمتها ستسلم لاحقاً (في عهد معاوية بن أبي سفيان)، فإنّ من دلالتها أن قسماً من مسيحيي بني تغلب (الجزيرة) ترك مسيحيته ليس من أجل اعتناق الإسلام بل من أجل دعوة سجاح التي لم توفر لنا المصادر الإسلامية شيئاً كثيراً عن خصائصها ومبادئها الدّينية باستثناء ما ذكرته الرّوايات[٥] من أنّها «تنبّت» و «سجعت» و «تكهنت» وجعلت دينها ودين مسيلمة واحداً، وأنه كان لها مؤذن وأنها جاءت بآيات وذلك استناداً لما قاله حكيم بن عياش الأعور الكلبي يعيّر مضر بسجاح ويذكر ربيعة:

أَتَوْكُمْ بِدِينٍ قَائِمٍ وَأَنْتُمْ   بِمُنْتَسِخِ الآيَاتِ فِي مُصْحَفِ طَبّ[٦]

أمّا ما قيل عن معتقد الأقوام التي تبعتها فإنه لا يتعدى وصف مسيلمة لتقواهم وبرّهم وأدائهم فريضتي الصّلاة والصوم: «رآكم ربّكم فحياكم، ومن وحشه خلاكم، ويوم دينه أنجاكم فأحياكم علينا من صلوات معشر أبرار، لا أشقياء ولا فجّار، يقومون الليل ويصومون النّهار، لربّكم الكُبار، رب الغيوم والأمطار»[٧].

وبعد أن انتصر المسلمون على المتمرّدين المسيحيين واستعادوا سيطرتهم عليهم جاءت المرحلة الثانية الحاسمة في تاريخ حضورهم في الجزيرة وهي طرد مسيحيي نجران منها.

ج ـ طرد مسيحيي نجران من الجزيرة العربية (١٣ هـ/ ٦٣٤ م):

تجمع كتب التاريخ والفتوح والخراج على أن مسيحيي نجران لم ينقضوا العهد الذي كان لهم مع الرسول في حياته بل إنهم بادروا عند علمهم بوفاته بإرسال وفد إلى أبي بكر سنة ١١ هـ لتجديد العهد. فكتب لهم كتاباً على نحو كتاب الرسول[٨]. وإذا كان ابن سلاّم وأبو يوسف والبلاذري لم يحددوا الطرف النجراني الذي جدّد له أبو بكر العهد، فإن الطبري ذكر أن الأمر يتعلق ببني الأفعى[٩]، مشيراً إلى أن عددهم يومئذٍ، كان يساوي أربعين ألف مقاتل وهو عدد ضخم كما نرى. ومهما بلغ احترازنا من هذا العدد، فإنه يعكس على الأقل قوة هذا الطرف في ذلك العصر.

وقد يدفعنا هذا الأمر إلى التّساؤل عن مصير نصارى بني الحارث بن كعب الذين عاقدوا الرسول أيضاً. هل يعني صمت المصادر عنهم وعدم ذكرهم إلى جانب بني الأفعى أنهم أسلموا؟ ومما جاء في عهد أبي بكر لبني الأفعى، تأكيده على حريتهم الدينية وبقائهم في ذمّة المسلمين دون أن يكونوا عرضة للطرد من موطنهم مقابل نصحهم وصلاحهم فيما عليهم من حق أي أن يؤدوا الجزية وكل الشروط التي حدّدها لهم الرسول. غير أن ذلك لم ينقذهم من قرار عمر بن الخطاب

---

(٥) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩؛ الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٢٧٤.

(٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٢٧٤.

(٧) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٢٧٢.

(٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٢١؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٨٨؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٤٥؛ أبو يوسف، **الخراج**، ص ٧٩.

(٩) ورد في جمهرة **أنساب العرب** لابن حزم أن بني الأفعى ينتسبون إلى مرة بن أدَد، ص ٤١٧.

المتمثل في إخراجهم من الجزيرة العربية. فهل كان هذا القرار وليد سياسة استئصال عامة للمسيحية من الجزيرة؟

تفيد بعض الروايات أن عمر بن الخطاب طـرد مسيحيين ويهوداً من الجزيرة العربية وأن ذلك كان تنفيذاً لوصية الرسول بأن لا يبقى بأرض العرب دينان وأن «أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب»[10] وفي الوقت نفسه، نجد في **السيرة النبوية** لابن هشام ورواية ابن إسحاق في **تاريخ الطّبري** أن عمر بن الخطاب لما ثبت لديه أن الرسول قال «لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان» أجلى من لم يكن عنده عهد من الرسول، بينما لم يطرد من كان عنده منه عهد. مع الملاحظة أن المثال الذي ذكر في هذه الرّوايات يتعلق باليهود[11].

وإذا سلّمنا بأن عمراً ترك في الجزيرة من كان معه عهد الرسول فكيف نفسر طرده لمسيحيـي نجران سنة ١٣ هـ[12]، وهي الحالة الوحيدة التي اعترضتنا والتي نفّذ فيها عمر هذا القرار؟.

تتضارب الرّوايات في تحليل إجلاء عمر لمسيحيي نجران وهي تتلخص في ثلاثة تأويلات: يتمثل التأويل الأول في كون عمر استجاز إخراج مسيحيـي نجران ـ وهم أهل صلح ـ تنفيذاً لما أوصى به الرسول في آخر حياته أن «أَخْرِجوا يَهُودَ أَهْلِ الحجَازِ وَأهلِ نجْرَان مِنْ جَزِيرَةِ العَرَب»[13]، لكننا نجد الحديث ذاته مُورداً بصيغة مختلفة عن الأولى بالرغم من أن السند لم يتغيّر (أبو عبيدة بن الجراح): «أخرجوا اليهُود من الحجاز وأخرجوا أهل نجران من جزيرة العرب»[14]. الصيغة الأولى يمكن أن لا تتعلق بمسيحيـي أهل نجران إذا قدّرنا أن «أهل» الثانية مضافة إلى يهود، فيكون معنى الجملة ويهود أهل نجران. في هذه الحالة لا نستغرب أن يكون الرّسول أوصى بإجلاء يهود نجران نظراً لتوتر العلاقة بينهم وبين المسلمين.

لكن الصيغة الثانية للحديث جاءت واضحة وتستبعد مثل هذا التأويل إلا أنها تطرح إشكالاً: فما الدّاعي لكي يأمر الرسول بإجلاء مسيحيـي نجران والحال أننا لا نجد في المصادر ما يؤكد أنهم نكثوا العهد مع الرسول؟ وبالإضافة إلى ذلك فلو كان مسيحيو نجران نكثوا عهدهم مع الرسول فلماذا بادروا بعد وفاته مباشرة بتجديد العهد مع أبي بكر؟ بل كيف يقبل أبو بكر بادرتهم تلك إذا كان يشك في وفائهم؟

وعلى هذا الأساس نرجّح أن هذا القرار خاص بعمر بن الخطاب. ومما يزيد في تدعيم رأينا هذا ما قاله عنه علي بن أبي طالب لما رجا منه مسيحيو نجران المُبْعدون إلغاء قرار عمر فرفض مصرّحاً: «إن عمر كان رشيد الأمر»[15] ولم يقل بأنها وصية الرسول.

---

(١٠) **مسند ابن حنبل**، ج ١، ص ٢٠١؛ أبو دواد، **السنن**، ج ٣، ص ١٦٥؛ الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٤٤٦.

(١١) الطبري، **المصدر السابق**، ص ٢١؛ ابن هشام، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٢٤٩.

(١٢) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٤٤٦.

(١٣) أحمد بن حنبل، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ١٦٩١.

(١٤) ابن سلام **المصدر السابق**، ص ١٢٩.

(١٥) أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ٨٠.

أما التأويل الثاني فيستند إلى كتاب عمر بن الخطاب إلى أهل رعاش[١٦]. نفهم من هذا الكتاب[١٧] أن مسيحيين من نجران أسلموا في عهد عمر على يد عامله يعلى بن منبه لكنهم ارتدوا فيما بعد متعللين بأن يعلى أكرههم على الإسلام. فكان رد عمر عليهم واضحاً فإمّا العودة إلى الإسلام والصّلح وإمّا الرّحيل عن نجران في مدة معيّنة. إذ ورد في كتابه: «فمن أبى إلا النصرانية فإن ذمتي[١٨] بريئة ممن وجدناه بعد عشر تبقى من شهر الصوم ـ من النصارى بنجران». وما يثير الانتباه في كتاب عمر أن الإنذار موجه إلى كل مسيحيي نجران، فهل يعني ذلك أنهم كانوا جميعاً أبدوا إسلامهم ثم ارتدوا، أم أن عمر استغل فرصة ارتداد قسم منهم للتخلّص منهم جميعاً خاصة إذا علمنا أن عمر كان متخوفاً من تكاثرهم. وهنا نأتي إلى التأويل الثالث أو الدافع الثالث.

تذكر الروايات التي أوردها البلاذري وأبو يوسف[١٩] في هذا الموضوع أنه لما استخلف عمر بن الخطاب أصاب مسيحيو نجران الرّبا فضلاً عن كونهم كثروا فخافهم على الإسلام فاستغل خرقهم لعهد الرسول وأجلاهم وكتب لهم. وتفيد أيضاً أن أهل نجران كثروا وبلغ عددهم «أربعين ألف» إلا أنهم «تحاسدوا» فطلبوا من عمر أن يجليهم فاغتنم الفرصة وأجلاهم. وهذه رواية غريبة لا نكاد نصدقها. ولا يستبعد أن تكون موضوعة وهي تدل في الحقيقة على التباس ظروف إجلاء مسيحيي نجران الذي لا نستبعد أن يكون الدافع إليه مخاوف عمر من كثرتهم على الإسلام بالجزيرة العربية. وقد جاء ذلك صريحاً في إحدى الروايات: «أن عمر خافهم على المسلمين وقد كانوا اتخذوا الخيل والسلاح في بلادهم فأجلاهم عن نجران»[٢٠] ومهما كان من أمر فإن موقف عمر من مسيحيي نجران يدل على أنهم أصبحوا يشكلون قوة عسكرية لا يستهان بها ويمكن أن تتحول إلى مصدر خطر على المسلمين بالجزيرة العربية وهو ما دعاه إلى إجلائهم. ويهمنا أن نعرف الظروف التي أجلي فيها مسيحيو نجران والمقصد الذي نُحُوه. وبهذا الصّدد يكتسي كتاب عمر لهم أهمية بالغة[٢١]. فقد أوصى بأنهم يبقون في ذمة المسلمين «وفاء لهم بما كتب لهم محمد النبي ﷺ وأبو بكر» وطالب كل مسلم بأن ينصرهم على كل من ظلمهم «فإنهم أقوام لهم ذمة». إلا أنه لا يتضح من كتاب عمر أنه عيّن لهم وجهة محدّدة خارج الجزيرة العربية بل إنه اكتفى بتوصية أمراء الشام والعراق إن مرّوا بهم بأن يوسعوهم أرضاً مكان أرضهم التي أجلوا عنها. وأمر عمر بأن لا توظّف عليهم الجزية لمدة أربعة وعشرين شهراً من تحولهم. وتفيد المصادر أن مسيحيي نجران تفرقوا فنزل بعضهم الشام ونزل بعضهم النجرانية بجنوب العراق وبهم سمّيت[٢٢]. ويمكن أن نستنتج من خلال هذا الكتاب المرونة التي تعامل بها عمر مع مسيحيي نجران إذ أبقى لهم في الحقيقة على وضعيتهم كأهل ذمة وعوّض لهم أرضهم، إلا أن إجلاءهم كان سبباً في إضعافهم،

(١٦) الرعاش، موضع من أرض نجران: البكري، **معجم ما استعجم**، ج ٢، ص ٦٦٠.

(١٧) أورد ابن سلام نص هذا الكتاب في مؤلفه **الأموال**، ص ١٣٠.

(١٨) ابن سلام **المصدر السابق**، ص ١٣٠.

(١٩) أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ٧٩ ـ ٨٠؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٨٩ ـ ٩٠ ـ ٢١٢، ٢١٣.

(٢٠) أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ٨٠.

(٢١) ورد نصه في كتاب **الخراج** لأبي يوسف، ص ٧٩ ـ ٨٠؛ **وفتوح البلدان** للبلاذري، ص ٨٩.

(٢٢) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٨٩؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

فعلاوة على خسارتهم لمركزهم الصناعي والتجاري (نجران) فإنّهم تشتتوا.

ولئن نجهل مصير من نزل من مسيحيي نجران بالشام فإن المصادر تحتفظ ببعض الأخبار عن أهل النّجرانية. ومن هذه الأخبار، أنّهم اتّصلوا بواسطة الأسقف والعاقب وبعض سراتهم بالخليفة عثمان بن عفان في المدينة سنة ٢٧ للهجرة وشكوا إليه ما أصابهم من المسلمين فكتب لهم كتاباً تضمن عدة توصيات، فخفّف عنهم من جزيتهم لتناقص عددهم وضعف إمكانياتهم وتشتتهم، وأبقى لهم جميع أراضيهم التي أعطاهم إيّاها عمر بدل أرضهم باليمن كما استوصى بهم خيراً لأنهم أهل ذمة[٢٣]. وعلاوة على هذه التوصيات نكاد نوقن أن مسيحيي نجران لم يرضوا بالإجلاء عن وطنهم فما انفكوا يقومون بمساعٍ لعلّهم يظفرون بالعودة إلى مدينتهم، وذلك ما حصل مع علي بن أبي طالب لما طلب منه أهل النّجرانية السّماح لهم بالعودة إلى موطنهم، فأبى علي أن يردهم وكتب لهم كتاباً لم يغيّر فيه شيئاً عن سابقيه من الخلفاء[٢٤].

ويبدو أن علي بن أبي طالب كان يسعى إلى إلحاق نصارى نجران بالإسلام وأنّه حقق بعض النجاح في هذا المجال. من ذلك ما ذكره الغزالي خلال حديثه عن مقام أسقف نجران بين يدي الخليفة بعدما أسلم بتحريض منه[٢٥]. وبصرف النظر عمّا حصل لمسيحيي نجران فإن إجلاء عمر لهم لم يتم في إطار سياسة استئصال عامة للمسيحية من الجزيرة العربية إذ استمر وجود بعض المجموعات المسيحية عربية كانت أو أعجمية باليمن والأطراف الشرقية للجزيرة بعد عهد عمر بن الخطاب.

د ـ زوال المسيحية من عُمان في عهد الخليفة عثمان بن عفّان:

لم يكن إجلاء مسيحيي نجران من الجزيرة سوى حالة منفردة، إذ إن مثل هذا الإجراء لم يشمل مسيحيي مناطق أخرى من هذه البلاد. وليس أدل على ذلك من أن مسيحيي عُمان (مزون) لم يقع المساس بهم في فترة خلافة عمر بن الخطاب. وفيما عدا ما يمكن أن نستشفه من بعض المصادر من احتمال التحاق بني الجون الكنديين بالإسلام في عهد عمر خاصّة وأنّهم استقروا في زمنه بالكوفة[٢٦]، فإن أهم التحاق جماعي بالإسلام في صفوف المسيحيين سُجّل في عُمان في عهد الخليفة عثمان بن عفان. ولعل أهم وثيقة تاريخية يمكن الاعتماد عليها في هذا الشأن، رسالة بطريرك كنيسة العراق النسطوري إيشويعهب الثالث (ت ٦٨٥ م) التي يتعرض فيها لـ «مروق» مسيحيي مزون عن ديانتهم. وردت هذه الرّسالة في مصدر باللّغة اللاتنية عنوانه: *Isoyahb III Liber Epistularum*[٢٧] وأوردها أيضاً يونغ W. Young في كتابه *Patriarch, Shah and*

---

(٢٣) أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ٨٠؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٢٤) أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ٨٠ ـ ٨١؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٩٠.

(٢٥) الغزالي، **مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء**، ص ١٨٧.

(٢٦) ابن الكلبي، **النسب الكبير**، ج ١، ص ١١٠.

(٢٧) Isoyahb III, *liber Espistularum*, Edition Rubens Duval dans *corpus scriptorum christianorum orientalum, scriptores Syriser*, II, t XIV, Paris, 1905, p. 248 - 251, trad p. 129 - 182.

Caliph[٢٨] باللّغة الانجليزية والمحرّرة حسب هذا المؤرخ فيما بين ٦٥٠ و ٦٥٢ م[٢٩]. تمثل هذه الرّسالة صيحة فزع أطلقها كاتبها الذي حزّ في نفسه ذلك الالتحاق الجماعي بالإسلام. وما يمكن الإشارة إليه بوجه خاص ما جاء فيها من عرض لأسباب أسلمة مسيحيي مزون. يقول إيشويعهب في رسالته المذكورة: «أين أبناؤك أيّها الأب أين معابدك أيها القس؟ أين هم سكان مزون الكثيرون... إنهم لم يجبروا لا بالسّيف ولا بالنار ولا بالتعذيب والاضطهاد (على التخلي عن دينهم)، بل استولت عليهم الرّغبة في الحفاظ على نصف ثروتهم»، مضيفاً أن المسلمين لم يطلبوا منهم غير نصف ثروتهم هذه مقابل بقائهم على دينهم[٣٠].

إن هذه الفقرة من رسالة البطريرك تؤكد أن المسلمين لم يكرهوا مسيحيي عُمان على الإسلام بل إن هؤلاء فضّلوا اتّباعه مقابل عدم دفع تلك الضريبة التي سلطت عليهم. كما تؤكد أن الأمر لا يتعلق بأسلمة نفر قليل من مسيحيي عُمان بل بأسلمتهم جميعاً إذا اعتبرنا صيغة الفقرة المذكورة. وهذا يجرنا إلى القول، إن المسيحية قد انتهت في الأساس في عُمان منذ هذه الفترة، كما زالت كنيستها. وفي هذا الإطار يلاحظ يونغ في كتابه المذكور أعلاه، متحدثاً عن حال المسيحية في منطقة الخليج العربي في الفترة الممتدة ما بين ٦٥٠ و ٨٢٠ م: «إنّ أوّل إشارة إلى متروبولية قطر نجدها في مجمع جورج (جرجيس) الأول سنة ٦٧٦ م، لكنها ستكون الإشارة الأولى والأخيرة. وقد كان مسيحيو مزون قد تركو بَعْدُ مسيحيّتهم، وسوف لن يتأخر كذلك زوال كنيسة المنطقة الجنوبية لخليج فارس وجزره»[٣١].

وهكذا فإن ما يمكن أن نستنتجه من خلال كل هذه الأحداث التي ميّزت أحوال المسيحية العربية بالجزيرة في عهد الخلافة الراشدة أن حصيلة هذه الفترة فيما يتعلق بالمسيحيين العرب كانت هامّة على المستويين السياسي والعقائدي. فقد أدركت المسيحية العربية بالجزيرة ضعفاً وتلاشياً شاملين هيأها للاندثار وانقطع الحديث عنها بعد مرور عهد الخلفاء، ويعود ذلك إلى التحوّلات العميقة التي عاشتها المجموعات المسيحية العربية في الأطراف الشمالية والجنوبية والشرقية للجزيرة.

فمنذ خلافة أبي بكر الصدّيق تلقت القبائل المسيحية هجمات عنيفة من قبل المسلمين. تمثلت في مرحلة أولى في إخضاع مسيحيي شمال الجزيرة نهائياً سنة ١٢ هـ وخصوصاً قبيلة كلب التي تعتبر أقوى وأكبر قبائل المنطقة في ذلك الوقت. وتمثلت في مرحلة ثانية في طرد مسيحيي نجران من الجزيرة من قبل عمر بن الخطاب سنة ١٣ هـ. وهنا تتعين الإشارة إلى أن هذا الحدث قد يكون سبباً في التعجيل بأسلمة بقية المسيحيين المتواجدين باليمن والمناطق القريبة منها كحضرموت

---

(٢٨) W. Young, *Patriarch, Shah and Caliph.*

(٢٩) W. Young, *ibid*, p. 92 - 93.

(٣٠) لم نعثر في مصادر التاريخ الإسلامي وكتب الفتوح والخراج عن ذكر هذه الضريبة على مسيحيي عُمان. غير أن الأمر لا يبدو غريباً إذ نجد إجراءً مماثلاً خضع له نصارى ويهود البحرين في عهد الرسول. انظر البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٠٧.

(٣١) W. Young, *ibid*, p. 47.

حيث تسكن بعض بطون كندة المسيحية. ومما يؤيد اعتقادنا هذا غياب أي أثر في المصادر عن المسيحية الحميرية والكندية بجنوب الجزيرة بعد عهد عمر، وبالمقابل نلاحظ الحضور المكثف للحميريين في جيش المسلمين منذ بدء فتح الشام. كما أننا نجد حمير وبني الجون الكنديين ضمن سكان الكوفة في فترة خلافة عمر بن الخطاب. وتتمثل أهم النتائج على المستوى المعتقدي في التحاق كل مسيحيي عُمان بالإسلام تلقائياً في عهد عثمان بن عفان. إلا أن هذه الأسلمة الشاملة لسكان عُمان لا تعني في الواقع زوال المسيحية من قبيلة بني ناجية، لأننا سوف نجد مسيحيين منهم بمنطقة ساحل فارس في عهد علي بن أبي طالب[٣٢]، ولا نشك في أن وجودهم فيها مرتبط بهجرتهم من عُمان في فترة سابقة لخلافة عثمان بن عفان[٣٣].

٢ ـ تحوّلات المسيحيّة العربيّة في العراق والشّام إبان الفتح العربي الإسلامي:

ماذا شكّل الفتح العربي الإسلامي للشام والعراق بالنسبة للمسيحية العربية؟ ماذا سيكون موقف المسيحيين العرب أثناء الفتح؟ وما هي العوامل التي ستحسم موقفهم سواء وقفوا إلى جانب المسلمين من بني قومهم أم أشهروا في وجوههم السّلاح؟ ماذا سيكون وزن الانتماء القومي المشترك في مواجهة الروم والفرس؟ وماذا سيكون وزن العامل الديني في هذا الوضع علماً بأن عرب الأقطار التي ستفتح لا يزالون في الأساس على ديانتهم القديمة؟ وما هو الوجه الذي ستصبح عليه المسيحية العربية في هذه الأقطار عند اتصالها واحتكاكها بالإسلام والمسلمين أو في مواجهتها لهم؟

هذا الأمر سيتبيّن لنا بوضوح من خلال دراسة طبيعة العلاقات التي نشأت بين الفاتحين المسلمين والمسيحيين العرب في الشام والعراق.

أ ـ تحوّلات المسيحية العربية في العراق إبان الفتح العربي الإسلامي:

اتجهت أنظار المسلمين مع أول خلافة راشدة إلى العراق التي بدأ بها الفتح الإسلامي خلال هذه الفترة، وهو السبب الذي يدفعنا إلى الانطلاق من هذا القطر مراعاة للتطور الزمني لحركة الفتوحات.

إخضاع أهل الحيرة للجزية:

عندما حاصر خالد بن الوليد الحيرة سنة ١٢ هـ قاومه أهلها بقيادة أشرافهم ومنهم إياس بن قبيصة الطائي وعدي بن عدي وابن أكّال وعمرو بن المسيح. ولما باءت بالفشل كل الجهود التي قام بها خالد لحملهم على اعتناق الإسلام، بدا له أن يذكّرهم بدمهم العربي لإغرائهم مخاطباً إيّاهم: «ويحكم! ما أنتم أعرب؟ فما تنقمون من العرب! أو عجم؟ فما تنقمون من الإنصاف والعدل!» فأجابه عديّ: «بل عرب عاربة وأخرى متعربة». ورفضوا ترك ديانتهم فعرض عليهم خالد الاختيار بين

(٣٢) سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً في هذا الفصل.

(٣٣) سنبين ذلك لاحقاً عند دراسة أحوال مسيحيي بني ناجية في عهد علي بن أبي طالب.

الإسلام أو الجزية أو المنابذة. فرضوا بدفع الجزية معترفين بأنهم لا حاجة لهم في حربه كما ورد في أجوبة الكثير منهم: «ما لنا بحربك من حاجة بل نقيم على ديننا ونعطيك الجزية»(٣٤) .

يبدو واضحاً أن النداء باسم القومية العربية لم يؤثر في أهل الحيرة المسيحيين، وفضّلوا البقاء على دينهم. ويتبين أيضاً أن خالداً لم يسلك سلوكاً خاصاً مع عرب الحيرة بل طبّق عليهم حكم الشرع.

تورد المصادر حكم أهل الحيرة بشيء من الاختلاف: يذكر الطّبري أن أهل الحيرة رضوا بدفع مبلغ مالي سنوي قدره ١٩٠,٠٠٠ درهم(٣٥) يساهم فيه كل أهل الحيرة ورهبانهم وقسيسيهم باستثناء المتزهدين المعتزلين عن الدنيا والسائحين. وبالمقابل يتعهد المسلمون بحمايتهم(٣٦) ، وقد طلب أهل الحيرة ذلك صراحة لمّا قبلوا بأداء الجزية: «... على أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم»(٣٧) . وهكذا فإنّ مسيحيي الحيرة لم يروا فيها إذلالاً وعقاباً لهم على رفضهم الإسلام.

أما أبو يوسف فيورد أن خالداً صالح أهل الحيرة على جزية مقدارها ٦٠,٠٠٠ درهم موزعة على ٦٠٠٠ رجل قادرين على المساهمة في دفعها ويجمعها عمّال منهم، وأن كل شيخ لم يعد قادراً على العمل أو أصابته آفة أو كان غنياً فافتقر وصار أهله يتصدقون عليه طرحت عنه الجزية وعيل عياله من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، ولهم كل ما لبسوا من الزيّ إلا زيّ الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين في لباسهم، ولا تهدم بيعهم ولا كنائسهم ويحق لهم الخروج بالصُّلبان في أيام عيدهم، لكنّه لا يحق لهم إحداث بناء بيعة ولا كنيسة، ولهم مقابل كل ذلك الذمة(٣٨) .

بقطع النظر عن مبلغ الجزية المشار إليه فإن ما يلفت الانتباه في هذا العقد، الطابع الاجتماعي لقرار خالد بن الوليد بإسقاطه الجزية عن الشيخ الكبير، بل حمّل الدولة الإسلامية مسؤولية إعالة العُجّز من مسيحيي الحيرة وعيالهم، وذلك تبعاً لسياسة التسامح الديني التي توخاها خالد مع أهل الحيرة.

كان هذا موقف أهل الحيرة من الإسلام في بداية الفتح لكن سرعان ما عرفت حركة الأسلمة طريقها إلى الفئات الفقيرة والضعيفة منهم، إذ نعثر في المصادر على رجال من العباد مسجلين في ديوان العطاء ضمن فئة الرّوادف سنة ١٥ للهجرة(٣٩) .

---

(٣٤) وردت هذه التفاصيل في **تاريخ الطبري**، ج ٣، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ ـ ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣٥) ورد في كتاب **الفتوح** للبلاذري أن خالداً فرض عليهم ١٠٠,٠٠٠ درهم أو ٨٠,٠٠٠ درهم في كل عام أو ٨٤,٠٠٠ درهم موزعة على ٦٠٠٠ رجل. ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.

(٣٦) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٣٧) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٧١.

(٣٨) أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ١٤٩، ١٤٥، ١٥٦.

(٣٩) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٦١٤.

تكتل مسيحيي بكر بن وائل وعرب الضاحية من أهل الحيرة ضد المسلمين الفاتحين:

واجه مسيحيو بكر بن وائل، إلى جانب الفرس، خالد بن الوليد في معركة الولجة(٤٠) سنة ١٢ هـ. ولمّا أصاب خالد في هذه المعركة من أصاب من بكر بن وائل من مسيحييهم «غضب لهم نصارى قومهم وكاتبوا الأعاجم وكاتبتهم الأعاجم»(٤١) .

يوحي هذا الموقف بقيام تحزّب ديني قوي بين المسيحيين العرب في جنوب العراق علماً بأن من حارب خالداً إلى جانب الفرس في المعركة اللاّحقة «أليّس»(٤٢) في السنة ذاتها هم مسيحيو عرب الضاحية من أهل الحيرة بزعامة عبد الأسود العجلي وجابر بن بُجير ومالك بن قيس من جَذرة وزهير العبسي(٤٣) . قد لا نكون مبالغين إذا رأينا في تحرك مسيحيي بكر بن وائل وعرب الضاحية من أهل الحيرة ضدّ المسلمين تكتلاً طائفياً يهدف إلى الدفاع عن الذّات الدينية والروحية. فما يجمع بينهم ليس فقط انتماؤهم إلى القوم أنفسهم (عرب) ولكن ديانتهم المشتركة التي تمثل المستوى الذي يميّز بينهم وبين مهاجميهم من العرب المسلمين. ويتأكّد من الروايات أن خالداً كره هذا التكتّل المسيحي العربي ضد المسلمين وغضب منه «فلم تكن له يوم أليّس همّة إلا ما تجمع له من عرب الضاحية ونصاراهم...»(٤٤) ، وعاملم بقسوة شديدة لمّا انتهت المعركة لصالح المسلمين إذ أمر بضرب أعناق كلّ الأسرى.. «فجرى دماً عبيطاً فسمّي نهر الدم»(٤٥) . ولئن دلّ هذا على تقتيل خالد لعدد كبير من المسيحيين العرب الذين حاربوه فإنه لا يعني أنهم أفنوا جميعاً لأننا سوف نجد مسيحيين من بني عجل البكريين بعد انتهاء فتح العراق.

ومهما كان الأمر فإن خالداً وجّه ضربة قاسية إلى المسيحية العربية في جنوب العراق أدّى إلى إضعافها منذ سن ١٢ هـ. تعتبر هذه المواجهة الطائفية بين مسيحيين عرب ومسلمين الأولى والأخيرة في كل مراحل فتح العراق، ذلك أن بقية المسيحيين العرب سيقبلون بدفع الجزية أو يعتنقون الإسلام مثل ما حصل مع مسيحيي كندة وإياد بصندوديا الذين آثر قسم منهم البقاء على دينه ودفع الجزية لمّا حاصرهم سعد بن عمرو الأنصاري سنة ١٣ هـ بأمر من خالد بن الوليد، بينما أسلم القسم الآخر(٤٦) . بل إن أغلب المسيحيين العرب نشطوا إلى جانب المسلمين في مقاتلة الفرس.

قيام المسيحيين العرب إلى جانب المسلمين في قتالهم للفرس:

وقف كثير من المسيحيين العرب موقف المؤيد والمناصر للمسلمين في معاركهم ضدّ الفرس. ولنا على ذلك أمثلة فردية وجماعية، فأبو زيد الطائي الشاعر المسيحي، قاتل الفرس في

---

(٤٠) الولجة: موقع في أقصى جنوب العراق مما يلي كسكر من البرّ. ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٣٨٣.

(٤١) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٥٥.

(٤٢) أليس: موضع في أول أرض العراق من ناحية البادية. ياقوت، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٢٤٨.

(٤٣) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٥٥، ج ١٠، ص ٢٥٤.

(٤٤) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٤٥) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٤٦) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

معركة الجسر سنة ١٣ هـ «حمية» للمسلمين[٤٧] . وحينما جمعت جموع المسلمين من جديد في معركة البويب في السنة نفسها للثأر لهزيمة الجسر كان من بين الإمدادات التي تدفقت على المسلمين فرسان من قبيلتي النَّمر بن قاسط وتغلب المسيحيتين بزعامة أنس بن هلال النمري وابن مِرْدي الفهري وقالوا حين رأوا نزول العرب بالعجم «نقاتل مع قومنا»[٤٨] . وقبيل انطلاق المعركة توجه المثنى بن الحارثة قائد المسلمين إلى أنس بن هلال طالباً نصرته: «يا أنس إنك امرؤ عربي وإن لم تكن على ديننا فإذا رأيتني قد حملت على مهران فاحمل معي»[٤٩] . وقال لابن مِرْدي مثل ذلك فاستجاب له. وكانت نهاية مهران قائد الفرس على يد غلام تغلبي[٥٠] . لكن المعلومات المتوفرة لا تسمح لنا بالجزم في أمر أسلمة هؤلاء المسيحيين العرب.

واستمرت مساندة المسيحيين العرب للفاتحين المسلمين عند محاصرتهم لمدينة تكريت سنة ١٦ هـ وذلك باستجابة عرب تكريت من إياد وتغلب والنمر بن قاسط إلى دعوة القائد عبد الله بن المعتمّ بنصرته على الروم. وتضيف الروايات نفسها أنهم أسلموا[٥١] . لكننا نأخذ هذه الروايات بشيء من الاحتراز لأننا سنجد في القرون اللاحقة ما ينفي طابعها التعميمي ويشير إلى بقاء المسيحية بين عرب تكريت.

ولمّا خرج القائد الوليد بن عقبة لفتح الجزيرة الفراتية سنة ١٧ هـ نهض معه بنو تغلب وعرب الجزيرة مسلمهم وكافرهم إلا إيّاد بن نزار فإنهم ارتحلوا بقليّتهم فاقتحموا أرض الروم[٥٢] . يثير هذا النص مسألتين هامتين: الأولى تتعلق بجوهر هذا العنصر وهي ظاهرة انضمام مسيحيين عرب إلى مسلمين في حرب مقدسة: «الجهاد». كيف قبل المسلمون بالتحالف مع مسيحيين ولو كانوا عرباً، في حربهم التي يعتبرونها «جهاداً في سبيل الله»؟ لئن كانت لا توجد في الواقع موانع شرعية تمنع ذلك التحالف والقيادة للمسلمين فإلى أي مدى لا يمكن اعتبار العوامل السياسية بما فيها العامل القومي قد لعبت دوراً بارزاً وجعلت المواجهة تتخذ صبغة قومية: «عرب ضد فرس» وإن كانت جرت تحت راية الفتح الديني ومن نتائجها نشر الإسلام في القطر المفتوح؟

أما المسألة الثانية فهي تتعلق بظهور موقف جديد من المواقف التي اتخذها المسيحيون العرب تجاه المسلمين وهو الارتحال من بلاد الإسلام كما سنوضح ذلك من خلال مثال إيّاد وتغلب.

إيّاد وتغلب المسيحيتان تفضلان الخروج من بلاد الإسلام والالتحاق ببلاد الروم:

لما دخلت الجيوش الإسلامية الجزيرة الفراتية سنة ١٧ هـ اختارت قبيلة إياد المسيحية الهروب إلى بلاد الروم والاحتماء ببني دينها. وهذا يعني أن أهل إيّاد كانوا متصلّبين في موقفهم الديني ونظروا إلى العرب المسلمين نظرة عداوة وكراهية.

وقد كانت ردّة فعل الخليفة عمر بن الخطاب على هذا الموقف حادة إذ طالب ملك الروم بإخراجهم وإلا طرد كل المسيحيين المقيمين في بلاد الإسلام. وقد استجاب هذا الأخير لطلب عمر

---

(٤٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٥٢.
(٤٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٤٦٤.
(٤٩) **المصدر نفسه**، ج ٣، ص ٤٦٦.
(٥٠) **المصدر نفسه**، ج ٣، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.
(٥١) **المصدر نفسه**، ج ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦.
(٥٢) **المصدر نفسه**، ج ٤، ص ٥٤.

ولم تتمكن سوى أقلية من البقاء خلسة. إلا أن الأغلبية، نحو أربعة آلاف، حسب بعض المصادر، التي عادت لا نعرف إن أسلمت أو لا(٥٣) . والأرجح أن ما حمل عمر على اتخاذ ذلك الموقف الحازم، خوفه من أن يتحوّل الأمر إلى ظاهرة، فتنسج جماعات مسيحية عربية أخرى على منوال إيّاد. ولا شك أن الأمر له علاقة بالانتماء العربي لهؤلاء. فكأنّ عمراً لم يكن مستعداً للتفريط في أي عربي، ولا نعتقد أنه كان سيتصرف على النحو ذاته لو كان المعنيون مسيحيين عجماً بل كان مستعداً لطردهم من بلاد الإسلام مثلما صرّح بذلك لملك الروم.

وفعلاً فقد كان تخوف عمر في محلّه إذ هدّدت تغلب المسيحية القاطنة بجهة عانات (عانة) والجزيرة الفراتية بالهروب أيضاً إلى بلاد لروم لما أراد عمر أن يأخذ منها الجزية(٥٤) . وللحفاظ عليها في بلاد الإسلام أسرع عمر لإرضائها والاستجابة إلى رغباتها. فأسقط الجزية عنها وفرض عليها الصدقة مضاعفة. لكن كانت وراء تصرف عمر هذا أبعاد سياسية أخرى. فمصالحة عمر لتغلب كانت لأجل كسب جانبها لأنها قبيلة كبيرة ومحاربة وغنية، تملك الأراضي الشاسعة والخصبة في الجزيرة الفراتية، كما كان التغالبة من كبار رعاة الإبل ويملكون أجمل سلالات الخيل العربي ويحسنون استثمار المشاريع التجارية ويسيطرون على المسالك التجارية التي تعبر بلادهم. علاوة على ذلك حافظت تغلب على تماسكها ووحدتها على عكس قبائل عربية أخرى أضعفتها الصراعات الداخلية(٥٥) . ويتبيّن من الروايات أن قوة تغلب العسكرية ساعدتها كثيراً على الحصول على هذا الامتياز الضريبي. وتنقل المصادر أن زُرْعة بن النعمان (أو النعمان بن زرعة) قال لعمر بن الخطاب: «يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب قوم عرب نائفون من الجزية وإنما هم أصحاب حروث ومواشي وقوم شديدة نكايتهم فلا تعن عدوك عليك بهم»(٥٦)

ومن المؤكد أنّ ثمة علاقة بين القوّة العسكرية لتغلب وإسقاط الجزية عنها: فقد كان تواجد تغلب جغرافياً في منطقة مهدّدة بالأخطار الخارجية (لا سيما الروم في ذلك التاريخ) ضرورة لا بدّ منها تفطّن إليها عمر فرأى من الصالح إعفاء تغلب من الجزية مقابل مناصرة المسلمين والدّفاع عن حدود دولتهم وردّ هجومات الأعداء عنها.

أما الصدقة المضاعفة التي فُرضت على تغلب فهي بدل الخراج. نجد في **كتاب الخراج** لأبي يوسف ما يدعم هذا الرأي إذ يورد: «إن عمر بن الخطاب أضعف الصدقة على نصارى بني تغلب عوضاً من الخراج»(٥٧) .

وهكذا فإنه لم يكن لهذا الامتياز الضريبي (إسقاط الجزية) علاقة بالانتماء العربي بل ثبت لدينا أنه تعامل خاص بالقبائل المحاربة غير المسلمة مهما كانت قوميتها والمستعدة للدفاع عن تراب الدولة الإسلامية. فقد أبرم القائد سراقة بن عمرو لمّا اندفعت الفتوحات الإسلامية إلى شمال

---

(٥٣) **المصدر نفسه**، ج ٤، ص ٥٥.

(٥٤) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥١؛ الطبري، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٤٠، ٥٦.

(٥٥) حول هذا الموضوع انظر بحثنا: **تغلب بين المسيحية والإسلام**، ص ٣٤ ـ ٤٢، ١٥٥، ١٥٨.

(٥٦) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٢٥٠، ٢٥٢؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٥٧) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٣٠.

فارس سنة ٢٢ هـ اتفاقاً مع إحدى قبائل الأرمن ينص على إعفائهم من الجزية على أن ينضموا إليهم لردّ الغارات على أرض الإسلام [٥٨] .

إلاّ أن هذه المعاملة الضريبية الخاصة التي تمتعت بها تغلب المسيحية لم تمنع عمر بن الخطاب من الأمر بالتشدد معها لحملها على اعتناق الإسلام كما ورد في كتابه لعامله على تغلب، زياد بن حدير، موضّحاً: «لأنهم قوم من العرب وليسوا من أهل الكتاب فلعلهم يسلمون» [٥٩] .

يبيّن هذا الموقف بوضوح كبير أمرين هامين:

أولاً: رغبة عمر في القضاء على المسيحية بين بني تغلب، وتتجلى رغبته هذه أيضاً في إصراره على ألا ينصّروا وليداً لمّا أسقط عنهم الجزية [٦٠] .

وثانياً: اعتبار عمر المسيحيين العرب من غير أهل الكتاب وهو أمر يفاجئنا للوهلة الأولى، لأن هذا الحكم لا يمكن أن يسند إلى **القرآن** أو إلى **السنّة** طبقاً لما بيّناه سابقاً وللنتائج التي توصلنا إليها في هذا الشأن، والتي تؤكد بأن **القرآن** لم يستثنِ المسيحيين العرب من أهل الكتاب وأن الرّسول عاملهم على هذا الأساس. بينما إذا تأملنا في الأمر بعمق نجد ارتباطاً وثيقاً بين هذا الحكم وسعي عمر إلى إلحاق المسيحين العرب بالإسلام. إذ من الممكن حقاً أن يكون عمر قد أراد ممارسة ضغط معنوي عليهم بتهميشهم دينياً فيضطرون إلى التخلّص من هذه الوضعية باعتناق الإسلام. ولكن لم يكن في مستطاع عمر أن يذهب بعيداً في الضغط على تغلب لتترك مسيحيتها. ولهذا تبدو لنا تلك المساعي التي قام بها ضعيفة أمام تمسّك تغلب بدينها. ولا ننسَ أيضاً أن مسيحية تغلب كانت قوية ومنظمة ومؤطرة. فليس من باب المصادفة أن يتركب وفد تغلب الذي جاء للتفاوض مع عمر في أمر الجزية من «رؤساء النصارى وديّانيهم» [٦١] .

وتواصلت معاملة تغلب ضريبياً بالكيفية التي انتهجها عمر في خلافة عثمان بن عفان بالرغم من أنه رغب في البداية في أن يعاملها كبقية المسيحيين. إذ تنقُل الروايات أنه همّ بأخذ الجزية من بني تغلب وأمر أن لا يقبل في جزيتهم إلا الذهب والفضة، لكنه لما تأكد أن عمر ضاعف عليهم الصدقة رجع عن قراره وأبقى لهم حكمهم السابق [٦٢] .

وهكذا فإن ما يمكن أن نستنتجه من دراستنا لأحوال المسيحيين العرب في العراق إبان الفتح أن المسيحية العربية عاشت تحوّلاً جذرياً وبالغ الأهمية في هذه الفترة. تتمثّل أبرز ملامح هذا التحول في نجاح المسلمين في إزالة المسيحية العربية من جنوب العراق وذلك عن طريق التصفية الجسدية التي قام بها خالد بن الوليد سنة ١٢ هـ مع مسيحيي بكر وعرب الضاحية. ولم تبق المسيحية حيّة إلا في مدينة الحيرة وفي قبيلة تغلب البدوية القاطنة بالجزيرة الفراتية. كما بقيت ولكن بشكل مهمّش في مجموعات صغيرة مشتتة قبلياً وجغرافياً تتمثّل في قسم من عرب تكريت

---

(٥٨) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٥٩) ابو يوسف، **المصدر السابق**، ص ١٤٥.

(٦٠) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٤٠ ـ ٥٥؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٢٥١.

(٦١) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٥٦.

(٦٢) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٢٥٢.

ونزر قليل من كندة وإيّاد وبني عجل البكريين.

وفي الحقيقة لم تكن العلاقة السياسية ـ الدينية بين المسلمين والمسيحيين العرب خلال فتح العراق عدائية باستثناء مواجهة مسيحيي بكر وعرب الضاحية لخالد بن الوليد في البداية. إذ يمكننا التأكيد بأن العامل القويم لعب دوراً بارزاً في تكتّل القوى العربية المسلمة والمسيحية ضد الفرس في مختلف مراحل الفتح.

لكننا لم نصل تماماً إلى تحديد دور العامل القومي في عملية أسلمة المسيحيين العرب نظراً لعدم عثورنا على أمثلة دقيقة وثابتة. ومع ذلك بإمكاننا إبراز الطابع الهادىء والتلقائي لأسلمة بعض المجموعات التي اتبعت الدين الجديد تجنباً لقتال المسلمين (كندة وإيّاد بصندوديا) أو رغبةً في تحسين وضعها المادي (فقراء العباد الحيريين)، وبالتالي فإن الإسلام شمل في هذه الفترة المجموعات المسيحية العربية الضعيفة أو الفقيرة.

وقد نهج المسلمون مع المسيحيين العرب نهج الشريعة والسنّة على المستوى الضريبي والقانوني. ففرضوا عليهم الجزية (أهل الحيرة، كندة وإيّاد بصندوديا) باستثناء قبيلة تغلب التي ضوعفت عليها الصدقة لأنها قبيلة محاربة ومُطالبة بتقديم خدمات عسكرية لصالح الدولة الإسلامية، واعتبروا قانونياً كأهل ذمّة.

والحق أن خالد بن الوليد ضرب المثل الرائع في إعالة العجّز. أما فيما يخص شعائرهم الدينية فقد دلّ صُلْحُ خالد لأهل الحيرة على مدى تسامح المسلمين مع المسيحيين العرب وتمكينهم من الحرية الدينية التي تستلزم السماح لهم بإقامة الشعائر الدينية. لكنهم مُنعوا من إحداث كنائس جديدة والتشبّه بالمسلمين في لباسهم.

ب ـ التحوّلات المسيحية العربية في الشام إبان الفتح العربي الإسلامي :

في الواقع، لا يعتبر الفتح المناسبة الأولى التي سيتمّ فيها اللقاء بين المسلمين ومسيحيي الشام من العرب. إذ سبق أن أشرنا إلى وجود اتصالات بين الطرفين منذ عهد النبي. لكن الأمور بقيت على حالها ولم يتغيّر شيء في وضعية القبائل المسيحية العربية في ذلك القطر. فهل ستُفتح صفحة جديدة في تاريخ هذه القبائل مع الفتح العربي؟ وماذا سيكون موقفها منه؟

المسيحيون العرب «ينصرون النصرانية على العرب» في بداية فتح الشام:

لما جاشت بعوث أبي بكر على الشام سنة ١٣ هـ انضم المسيحيون العرب إلى الروم. ويخبرنا الأزدي في **فتوح الشام** أن أهل مدائن الشام أرسلوا إلى كل من كان على دينهم (أي المسيحية) من العرب فدعوهم إلى قتال المسلمين فأجابوهم بالنصر لهم. وكتب القائد أبو عبيدة بن الجرّاح إلى أبي بكر، وهو بالجابية، أن الروم ومن كان على دينهم من العرب قد اجتمعوا على حرب المسلمين[٦٣] وجاء في **تاريخ** الطّبري أن بهراء وكلب وسليح وتنوخ ولخم وجذام وغسان انضموا إلى الروم لمّا علموا بنزول جيش المسلمين بتيماء[٦٤] .

(٦٣) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٨ ـ ٤٣ ـ ٤٤ ـ ٦٧.

(٦٤) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

يتبين من تلبية المسيحيين العرب لنداء الروم لردّ هجوم المسلمين أنّ ما قادهم إلى ذلك هو انتماؤهم الدّيني المشترك، وهو خلاف ما كنا رأيناه في العراق إذ سرعان ما انضم العنصر العربي المسيحي إلى جانب الفاتح العربي المسلم. فإن أمكن القول إن شعار المسيحين العرب في العراق «نقاتل مع قومنا»، فإن ما تردّد على لسان المسيحيين العرب بالشام في أول هجومات المسلمين «نصرة النصرانية على العرب»[٦٥] . إلا أن موقف المسيحيين العرب سيشهد تغيراً مع انطلاق المعارك الكبرى بين المسلمين والروم. إذ اختار قسم منهم الالتحاق بالمسلمين بينما تمسّك القسم الآخر بموقفه الأول. فما هي العوامل التي كانت وراء هذا التطور؟

انقسام في المجموعة المسيحية العربية وهجرة إلى بلاد الروم:

نجد في المصادر الإسلامية معطيات واضحة عن التركيبة القبلية للمسيحيين العرب الذين انحازوا إلى المسلمين. ويخبرنا الأزدي عند تعرّضه لمعركة «فِحْل» في أرض الأردن سنة ١٣ هـ أن لخم وجذام وغسان وعاملة والقين وقبائل من قضاعة دخلوا مع المسلمين فكثر عددهم وصاروا معهم في عسكرهم[٦٦] .

إن الصيغة التي جاء بها هذا الخبر تجعلنا نفهم أن القبائل المذكورة التحقت على الأقل في معظمها بالمسلمين ممّا دعّم عددهم. ونكاد نوقن أن سطحية مسيحية هذه الأقوام كانت العامل الحاسم في اختيارهم السياسي واعتناقهم الإسلام حسب ما أخبرنا به الأزدي: «فمنهم (النصارى العرب) من حمى للعرب وغضب لهم، وكان ظهور العرب أحب إليهم من الروم وذلك من لم يكن منهم على دينه راسخاً» [٦٧].

أما المسيحيون العرب الذين ساندوا الروم في هذه المعركة فلا تفيدنا المصادر بشيء عن تركيبتهم القبلية لكن تؤكد أنهم من أهالي منطقة الأردن[٦٨] .

استمرت مساندة المسيحيين العرب للمسلمين في المعارك الكبرى إذ يذكرهم الأزدي مع جيش المسلمين في معركة أجنادين واليرموك، كما يخبرنا بأن فريقاً جديداً من المسيحيين العرب التحق بالمسلمين قبيل انطلاق معركة اليرموك واعتنق الإسلام. لكن خالد بن الوليد وأبو عبيدة بن الجرّاح طلبا منهم التكتّم على إسلامهم والعودة إلى معسكر الروم والاندساس في صفوفهم للاستخبار عن أحوالهم ومخطّطاتهم مصرّحَيْن لهم أن ذلك نوع من الجهاد في سبيل الإسلام[٦٩] . وفي الوقت ذاته، كان مع جيش الروم عدد كبير من المسيحيين العرب من لخم وجذام وبلقين وبلي وعاملة وغسّان عليهم جبلة بن الأيهم الغساني[٧٠] .

---

(٦٥) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ١٧٥.

(٦٦) **المصدر نفسه**، ص ١١١ ـ ١٣٠.

(٦٧) **المصدر نفسه**، ص ٤٤.

(٦٨) **المصدر نفسه**، ص ٨٤ ـ ١٢٥، ٢١٨ ـ ٢٢٧.

(٦٩) **المصدر نفسه**، ص ٢١٨ ـ ٢٢٧.

(٧٠) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٣، ٥٧٠، ٥٧١، تورد رواية ابن إسحاق أنه كان مع الروم في معركة اليرموك إثنا عشر ألفاً من المسيحيين العرب.

فإلى أي مدى لم يكن سلوك هؤلاء المسيحيين العرب الذين تحالفوا مع الروم قد جعل الخليفة عمر بن الخطاب حذراً إزاءهم، فاستغل رفض جبلة بن الأيهم الإسلام ودفع الجزية لدعوته إلى الرحيل عن الشام، فدخل جبلة بلاد الروم في جمع من غسّان وإيّاد وقضاعة ولخم وجذام وتقول المصادر إنهم كانوا أربعين ألفاً؟(٧١) أو ثلاثين ألفاً؟(٧٢) . ومهما بلغ احترازنا من هذا العدد فهو يعبر على أهمية أتباع جبلة. ويؤكد البكري في **معجمه** أن هؤلاء المهاجرين بقوا في بلاد الروم في مدينة تعرف بـ «مدينة العرب»(٧٣) ، باستثناء جماعة من غسّان رجعت مسلمة مع يزيد بن الأسود الغسّاني(٧٤) .

وإذا كان عمر بن الخطاب قد طلب من جبلة الرحيل من الشام إن لم يسلم أو يقبل الجزية، فإنه بالمقابل سعى إلى استقدام مسيحيي إيّاد الذين كانوا دخلوا بلاد الروم في عهد كسرى أنو شروان. إذ إنه بعث برسل من عنده إلى ملك الروم وطلب منه أن يسمح لمن يقبل بالإسلام ديناً من أولئك العرب بالعودة إلى بلاد الإسلام، فعاد منهم عدد كبير حوالى «الأربعة آلاف» حسب البكري(٧٥) .

تؤكد هذه الحادثة أن عمراً اهتم بالمسيحيين العرب خارج البلاد المفتوحة وسعى إلى ربطهم بالإسلام وإعادة توطينهم في أرضهم. وما من شك في أن ذلك يعكس رغبة عمر في أسلمة جميع المسيحيين العرب لقناعته بأن العربي أولى به أن يكون مسلماً.

فبعد الاحتكاك الأول للمسيحيين العرب بالمسلمين الفاتحين والذي كان في إطار نزاع عسكري بين قوتين صامدتين (المسلمون والروم)، كيف ستتطور العلاقة بين الطرفين إثر انتصار المسلمين في المعارك الكبرى (أجنادين واليرموك)؟ وإلى أي مدى سيتمكن القواد العسكريون من التأثير على المسيحيين العرب وضمّهم عقائدياً وسياسياً إلى الإسلام؟

إخضاع المجموعات المسيحية العربية المتحضرة في شمال سورية للجزية:

كان ذلك عملاً سريعاً وسهلاً بالنسبة لأبي عبيدة بن الجرّاح. فلمّا مرّ ببعلبك طلب منه أهلها الصّلح فصالحهم على أن يؤمنهم على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم ولم يميّز في صلحه لهم بين أهل بعلبك «رومها وفرسها وعربها». ولمّا جاء أبو عبيدة حاضر قنسرين سنة ١٧ هـ دعا تنوخ إلى الإسلام، فأسلم بعضهم وأقام بنو سليح على المسيحية، كما صالح أبو عبيدة على الجزية أصنافاً

---

(٧١) حسب البكري في **معجم ما استعجم**، ج ١، ص ٧٥.

(٧٢) حسب البلاذري في **فتوح البلدان**، ص ١٨٦، وابن سلام في كتاب **الأموال**، ص ٣٨ ـ ٣٩. من المعروف أيضاً أن سبب التحاق جبلة بن الأيهم ببلاد الروم، أن عمر بن الخطاب أراد أن يقتص منه لرجل كان قد لطمه جبلة لما داس على طرف ردائه في الطواف «فخرج جبلة هارباً ولحق بالروم». الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٧٣) البكري، **المصدر السابق**، ج ١، ص ٧٥.

(٧٤) ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ج ٢، ص ٣٦٧. ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٧٥) البكري، **المصدر السابق**، ص ٦٩ ـ ٧٦.

من العرب من تنوخ وغيرهم بحاضر حلب وبني كلب بخناصرة ومسيحيي حاضر طيّء[٧٦] .

لكن هناك فئة ثانية احتوت غساسنة وتنوخيين وإيّاد كرهت البقاء تحت سلطة الفاتحين وفضّلت الفرار إلى بلاد الروم فاعترض ميسرة بن مسروق العبسي طريقهم بدرب بغْرَاس بالثغور الشامية وقتلهم مع من كان معهم من الروم الهاربين[٧٧] . وهكذا فإن ما يمكن أن نستنتجه أن الفتح عجّل في تلاشي المسيحية العربية بالشام وذلك بتحول السواد الأعظم من مسيحيي لخم وجذام وعاملة والقين وأقسام من غسان بشكل تلقائي إلى الإسلام. إضافة إلى ارتحال جمع من غسان وإياد وقضاعة ولخم وجذام إلى بلاد الروم. ولم تتمسك بمسيحيتها إلا الأحياء المتحضرة من تنوخ وطيء وبني سليح وبني كلب. والظاهر أن ارتباطها القديم بالمراكز المسيحية السورية (حلب، بعلبك، قنسرين) المتواجدة بالقرب منها قد مكّنها من الصمود أمام الإسلام. كما ظلّت المسيحية في أحياء من بني كلب المنتشرة ببادية الشام.

ويتبيّن أن معاملة المسيحيين العرب بالشام خلال الفتح وإثره مباشرة خضعت لعدة عوامل ـ ياسية، تكتيكية وشخصية، فعلى سبيل المثال خيّر عمر جبلة بن الأيهم الذي كانت تصحبه قوة هائلة (٣٠ ألفاً) بين الإسلام أو دفع الجزية وبين الرحيل من بلاد الإسلام ولم يفضّل نزاعه عسكرياً وتقتيل جماعته. ولا شك أن عمراً رجل الدولة المحنك راعى ما يمكن أن ينجر عن هذا النزاع أو التقتيل في صفوف المسلمين من تبعات ليسوا في حاجة إليها في ذلك الظرف.

وبالمقابل، فإن خالد بن الوليد العسكري المعروف بشدته (سيف الإسلام) قد لجأ إلى تقتيل الغساسنة بمرج راهط في يوم فصحهم[٧٨] . والملاحظة ذاتها يمكن أن نسوقها بشأن مَيْسَرة بن مسورق الذي لم يميّز بين عربي ورومي وإن اختلف وضع المسيحيين العرب في هذه الحالة. إذ كانوا فارّين إلى بلاد الروم بعد أن سبق لهم أن واجهوا المسلمين. وعلى عكس خالد وميسرة، كان سلوك أبي عبيدة بن الجرّاح مع المسيحيين العرب أكثر مرونة في تطبيق أحكام الشريعة من دون التشديد عليهم.

ج ـ المسلمون في مواجهة الكنيسة اليعقوبية ومسيحيي بني ناجية بعد الفتح :

إن فترة ما بعد الفتح تميّزت بحدثين كبيرين في تاريخ بعض الجماعات المسيحية العربية في كل من الشام والعراق. يتمثّل الحدث الأول في محاولة فصل المسيحيين العرب اليعاقبة عن الطائفة اليعقوبية، أما الحدث الثاني فيتمثّل في قمع تمرّد مسيحيي بني ناجية في ساحل بلاد فارس.

فشل محاولة فصل المسيحيين العرب اليعاقبة عن الطائفة اليعقوبية:

حاول أحد عمّال عمر بن الخطاب بالشام فصل العرب اليعاقبة عن الكنيسة اليعقوبية وذلك بتخصيصهم بمسيحية جديدة لا تتناقض وما ورد في **القرآن** من رؤية للمسيحية. فماذا كانت غايته

(٧٦) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ١٧٧ ـ ١٩٦ ـ ١٩٧ ـ ٢٠٣.
(٧٧) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٤.
(٧٨) **المصدر نفسه**، ص ١٥٤.

من ذلك؟ وما هي الطريقة التي انتهجها؟ وكيف كان ردّ فعل الكنيسة اليعقوبية؟

لم يرد خبر هذه المحاولة صراحة في المصادر التي اعتمدناها، لكن تبيّن لنا ذلك من خلال الأخبار التي ذكرها البطريق (البطريرك) اليعقوبي في رسالته إلى مسيحيـي الجزيرة الفراتية اليعاقبة والتي يصف فيها المحاورة التي نمت بينه وبين أمير عربي بالشام يوم الأحد ٩ أيار/ماي(٧٩) . كما تحدّث عنها المؤرخ اليعقوبي ميخائيل الكبير في **تاريخه**(٨٠) .

ولم تُورد هذه المصادر تاريخ المحاورة بدقة إلا أن نو F. Nau عالج الأمر إلى حدّ ما ثم أعاد لامنس H. Lammens النظر فيه منتقداً النتائج التي توصّل إليها الباحث الأول(٨١) .

ويتبين من هاتين الدراستين أن البطريق المعني هو يوحنّا الأول الذي مارس نشاطه الديني في هذه الرتبة بين سنتي (٦٣٥ م و ٦٤٨ م) وهي الفترة الموافقة في قسم كبير منها لخلافة عمر بن الخطاب (١٣ هـ ـ ٢٣ هـ/ ٦٣٤ م ـ ٦٤٦ م).

ولئن اتفق نو ولامنس في تعريف البطريق اليعقوبي فإنهما اختلفا في ضبط السنة التي حصلت فيها المحاورة ، إذ يوافق يوم الأحد ٩ أيار/ماي سنتين بالنسبة للفترة ٦٣٥ ـ ٦٤٨ م وهما سنة ٦٣٩ م وسنة ٦٤٤ م. فوقع اختيار نو على الأولى، بينما فضّل لامنس الثانية. ويتبع هذا الاختلاف الزمني اختلاف في اسم الأمير المعني. فهو عمرو بن العاص بالنسبة لنو وسعد بن عامر بالنسبة للامنس.

إلا أننا نستغرب وقوع هذين الباحثين في الفرضيات والتأويلات لأن ميخائيل الكبير يذكر اسم الأمير المعني بكل وضوح وهو كما ورد في **تاريخه**: «عمرو بن سعد» والمقصود به عُمير بن سعد عامل عمر بن الخطاب على حمص وقنسرين، حسب المصادر الإسلامية(٨٢) . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى التشكيك والإطالة في البحث عن الاختلاف بين هذين الاسمين، إنّ تحريف الأسماء العربية أمر عادي جداً ومنتشر ليس فقط في الكتب السريانية بل أيضاً في الكتب العربية.

كان عُمَير بن سعد صاحب اللقاء مع البطريق اليعقوبي ومشروع فصل المسيحيين العرب اليعاقبة عن الكنيسة اليعقوبية لمّا طلب من البطريق كتابة إنجيل عربي لا يتناقض في محتواه مع ما جاء في **القرآن** من رؤية للمسيحية. يذكر ميخائيل الكبير أن عُميراً أمر يوحنا الأول قائلاً: «انقل لي

---

(٧٩) نشر F. Nau هذه الرسالة وترجمها من السريانية إلى الفرنسية في **المجلة الآسيوية**، *Journal Asiatique*: ج ١٣، ١٩١٥، ص ٢٢٥، ٢٨٠ في مقالة عنوانها: «Un colloque de patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens».

(٨٠) Michel le Syrien, *Chronique*, t. II, pp 431, 432.

(٨١) H. Lammens, «A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite jean 1er et Amr Ibn Al Asi» ds. *J.A.* 1919. T. 13, p. 97 - 110.

(٨٢) الطبري، **تاريخ**، ج ٤، ص ٢٨٩؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج ٤، ص ٢٩٢؛ ابن سعد، **الطبقات**، ج ٣، ص ٤٥٨. لا نجد في هذه المصادر سنة تعيين عُمير بن سعد على حمص وقنسرين، لكن المعلومات الواردة في رواية الواقدي في **تاريخ** الطبري تؤكد أنه أُمّر في آخر عهد عمر بعد عياض بن غنم الذي عيّن بعد أبي عبيدة بن الجرّاح.

إنجيلكم إلى لغة العرب ولكن لا تتحدّث فيه لا عن ألوهية المسيح ولا عن المعمودية ولا عن الصليب والصّلب».

ولئن بدا الأمر بسيطاً وممكناً بالنسبة لعُمير فإنه أمر كبير وخطير بالنسبة للمسيحيين. لذلك رفض البطريق بقوّة القيام بهذا العمل وقَبِل فقط ترجمة الإنجيل من السريانية إلى العربية بالاعتماد على مسيحيي تنوخ وطيء وعاقولاء الذين يُحْذقون اللّغتين.ولئن باءت هذه المحاولة بالفشل فإنها تدخل في استراتيجية كسب المسيحيين العرب إلى صف الإسلام.

المسلمون في مواجهة تمرّد مسيحيي بني ناجية وردّة من أسلم منهم في ساحل فارس في عهد علي بن أبي طالب:

رغم سيطرة المسلمين على العراق وإخضاع سكانها لسلطة الدولة الإسلامية عقائدياً وسياسياً، فإن ذلك لم يمنع بعض الجماعات المسيحية العربية من التمرّد على دفع الجزية فضلاً عن ردّة بعض من أسلم منهم. ولنا مثال على ذلك في بني ناجية الذين استغلوا الفتنة التي نشأت في صفوف المسلمين إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان للانسلاخ عن الدولة الإسلامية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن مسيحيي بني ناجية كانوا يقيمون في تلك الفترة إلى جانب مسلميهم في الأسياف، أي منطقة ساحل فارس. ونحن لا نشك أن قبيلة بني ناجية استوطنت هذه المنطقة خلال فتح بلاد فارس في عهد عمر بن الخطاب، إذ كانوا ضمن جيش الفتح [٨٣] . وبالرغم من أن البلاذري لا يشير إلى ديانتهم فإننا نجد أنفسنا مدفوعين مرة أخرى إلى الإقرار بأن الجيش العربي الفاتح كان يضم مجموعات مسيحية عربية. وإلا فكيف نفسر وجود بني ناجية المسيحيين في هذه البلاد؟ خصوصاً وأن المصادر التي اعتمدناها لا تشير إلى هجرة بني ناجية من عُمان إلى الأسياف في ظروف غير ظروف الفتح.

حدث تمرّد مسيحيي بني ناجية وردّة مسلميهم بالأسياف في ظروف خاصة جداً مرتبطة بثورة الزعيم الناجي الخرّيت بن راشد على علي بن أبي طالب بالكوفة سنة ٣٨ هـ. إذاً فما هي العلاقة بين حركة الخريت بن راشد وبني ناجية بالأسياف؟ وماذا كان ردّ فعل السلطة الإسلامية؟

لن نذهب في سرد أحداث ثورة الخريت والبحث عن جذور حركته وإيديولوجيّته. فهذه مسألة درسها بعمق المؤرخ هشام جعيط في كتابه *La grande discorde*[٨٤] ، ونكتفي بالقول إن المبادىء التي ثار من أجلها الخريت وهي الدعوة إلى الشورى أساساً ليست السبب في ردّة بني ناجية وعودتهم إلى دينهم القديم، بل إن حالة الفوضى والرّعب والتقتيل التي عاشوها في عهد ثورة الخريت، بعد أن ضمّهم إليه، جعلتهم ينفرون من الإسلام كما جاء على لسانهم: «والله لَدِينُنَا الذي خرجنا منه خيرٌ وأهدى من دين هؤلاء الذين هم عليه، ما يَنْهاهم دينهم عن سفك الدماء وإخافة السبيل وأخذ الأموال» [٨٥] .

---

(٨٣) البلاذري، **المصدر السابق**، ص ٥٤٤.

(٨٤) H. Djaït, *La grande discorde, Religion et politique dans l'islam*, p. 329 - 336؛ أو راجع الترجمة العربية للكتاب نفسه: هشام جعيط، **الفتنة**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥.

(٨٥) الطبري، **المصدر السابق**، ج ٥، ص ١٢٥.

إن انضمام مسيحيـي بني ناجية إلى جانب الخريت في حربه لعلي بن أبي طالب لا يمكن اعتباره حركة طائفية: مسيحيون ضد مسلمين، بل مجرّد تعصّب قبلي. وهو ما يدل على أن الوازع القومي كان أقوى من الوازع الديني داخل قبيلة بني ناجية التي جعلت اللحمة القبلية فوق كل اعتبار، على عكس قبائل أخرى نصرت الدين على القومية مثل مسلمي بني عجل الذين كانوا أشد الناس على مسيحيـي بني قومهم خلال فتح العراق[٨٦] . ويتمثّل تمرّد مسيحيـي بني ناجية من جهة ثانية في رفضهم دفع الجزية[٨٧] ، وهو تصرف يؤكد لنا إذا ربطناه بامتناع مسلمي بني ناجية عن دفع الصدقة إرادة هذه القبيلة في الانسلاخ عن الدولة الإسلامية. ومن البديهي أن يكون ردّ فعل المسلمين سياسيين وقادة عنيفاً إزاء هذا الموقف.

فبعد انتصار جيش علي بن أبي طالب على الخريت بن راشد وأتباعه، تشدّد القائد معقل بن قيس في حكمه على مختلف فرق بني ناجية وكان حكمه الأكثر قسوة مسلّطاً على المتمردين والمسيحيين.

يُستفاد من رواية الأزدي في **تاريخ** الطّبري أن معقل بن قيس أمر المرتدين من بني ناجية بالعودة إلى الإسلام، فأبوا فقتل المقاتلة وسبى الذرية[٨٨] . لكن رواية أبي مخنف توضّح أنهم رجعوا إلى الإسلام غير رجل واحد قتله معقل[٨٩]. ونحن نميل إلى تصديق الرواية الأولى لأنها أكثر تناسباً مع موقف علي بن أبي طالب من المرتدين. وما فعله معقل ليس إلا تنفيذاً لحكم علي، وهو ما قصده الخريت متخوّفاً عندما خاطب مرتدي قبيلته: «وَيْحَكُمْ! أتدرون حكم علي فيمن أسلم من النصارى، ثم رجع إلى نصرانيته؟ لا والله ما يسمع لهم قولاً، ولا يرى لهم عذراً، ولا يقبل منهم توبة ولا يدعوهم إليها، وإن حكمه فيهم لضرب العنق ساعة يستمكن منهم»[٩٠] . أمّا المسيحيون الذميّون فإنه سباهم عقاباً لهم حتى «يكونوا نكالاً لمن بعدهم من أهل الذمة لكيلا يمنعوا الجزية ولكيلا يجترئوا على قتال أهل القبلة، وهم أهل الصّغار والذلّ» ذلك ما صرّح به معقل بن قيس في رسالته إلى علي بن أبي طالب.

ويُستفاد من رواية أبي مخنف أن هؤلاء الأسرى اشتراهم مصقلة بن هبيرة، عامل علي بن أبي طالب بأردشيرخُره، وكانوا خمسمائة أسير. والحق أنه يمكن أن يكون هذا الأسر راجعاً إلى السّخط العميق الذي أثاره سلوك مسيحيـي بني ناجية العدائي والانتهازي، لدى معقل. كما يمكن اعتباره أيضاً صورة من التعصّب الدّيني حملت معقلاً على اضطهاد مسيحيين من بني قومه. ويمكن أن يكون السّبي بالنّسبة للسّلطة الإسلاميّة لأجل استعادة الأموال التي تراكمت بذمة بني ناجية عندما انقطعوا عن دفع الجزية أثناء الفتنة.

ويبدو أن هذا الأمر ليس غريباً فيما يتعلّق بالسّلطة الإسلاميّة لأن هذا الأمر نفسه حدث مع

---

(٨٦) الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٥٥.
(٨٧) **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ١٢٨.
(٨٨) **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ١٢٦.
(٨٩) **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ١٢٨.
(٩٠) **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ١٢٥.

بربر «لواتة» في برقة عندما غزاهم عمرو بن العاص عندما كان والياً لعمر بن الخطاب على مصر [٩١].

إنّ دراسة وضعيّة المسيحيّة العربيّة في فترة الخلافة الرّاشدة مكّنتنا من إبراز النتائج التّالية:

أوّلاً: إذا كان النص القرآني حدّد الردّ العقائدي والإطار العام للتعامل مع المسيحيين، وإذا كانت الفترة النبويّة اقتصرت على بعض الاتصالات ببعض الجماعات المسيحيّة في الجزيرة العربيّة وأطراف الشّام الجنوبيّة، فإن فترة الخلافة الرّاشدة تميّزت بزوال المسيحيّة بين صفوف العرب بالجزيرة العربيّة وضعف الحضور المسيحي العربي وتلاشيه وتقلّصه جغرافياً وبشرياً في كلّ من الشّام والعراق.

ثانياً: تميّزت فترة خلافة أبي بكر الصدّيق بالانتصار على المتمرّدين المسيحيين العرب في الأطراف الشماليّة للجزيرة العربيّة وإخضاع أهمّ المراكز المسيحيّة العربيّة فيها (دومة الجندل) وإضعاف الحضور المسيحي بين عرب الضاحية واستحواذ المسلمين على الحيرة بالرغم من بقائها مركزاً للمسيحيّة العربيّة.

ثالثاً: تعتبر فترة خلافة عمر بن الخطاب نقطة تحوّل أساسيّة في تاريخ المسيحيّة العربيّة نظراً لكثافة الأحداث والتطوّرات التي عاشتها والمتمثّلة في إجلاء مسيحيـي نجران وتوطينهم في جنوب العراق، وارتحال جماعات من المسيحيين العرب (إيّاد، غسّان) من البلاد المفتوحة (الشّام والعراق) إلى بلاد الروم، والتحاق قسم هامّ من المسيحيين العرب المقيمين في الشّام والعراق والجزيرة الفراتية بالإسلام، وإعادة توطين المسيحيين العرب الذين كانوا يقيمون خارج البلاد المفتوحة بأرضهم، وإخضاع المجموعات المسيحيّة العربيّة التي رفضت الإسلام ديناً للجزية.

رابعاً: أمّا فترة خلافة عثمان بن عفّان فتميّزت بزوال المسيحيّة العربيّة من عُمان.

خامساً: يمثّل قضاء علي بن أبي طالب على تمرّد مسيحيـي بني ناجيّة المقيمين بمنطقة ساحل فارس وإرجاعهم إلى حظيرة الإسلام المرحلة الختاميّة في تاريخ المسيحيّة العربيّة في عهد الخلافة الرّاشدة.

ويتبيّن من خلال ما تقدم في القسم الثاني من بحثنا أن السيرورة التاريخية التي تطوّرت بها المسيحيّة العربيّة بالجزيرة والشّام والعراق خلال الفترة النبويّة والخلافة الرّاشدة هي التي حدّدت وجهها الجديد الذي ستظهر به في عهد الدولة الأموية.

تتمثل أهم ملامح هذا الوجه الجديد في زوال المسيحيّة بين صفوف العرب بالجزيرة وضعف الحضور المسيحي العربي وتلاشيه وتقلصه جغرافياً وبشرياً في كل من الشام والعراق.

وبالتالي فإن المسيحيّة العربيّة لم تتمكن من الصمود أمام الإسلام على عكس المسيحيّة

---

(٩١) ابن عبد الحكم، **فتوح إفريقية والأندلس**، بيروت ١٩٨٧، ص ١١.

السريانيّة والمسيحيّة اليونانيّة. فالإسلام مع النبيّ والخلفاء الرّاشدين لم يواجه مسيحيّة عربيّة منظّمة وممركزة في إطار كنسي كالمسيحيّة السريانيّة واليونانيّة. بل واجه جماعات تختلف في درجة مسيحيتها وتنظيمها. ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الكنيستين النسطورية واليعقوبية اللتين لهما أتباع بين العرب لم تكونا طرفاً في تلك المواجهة ما عدا اللقاء الذي حصل بين البطريق اليعقوبي وعامل عمر بن الخطاب بالشّام بعد الفتح والذي لا يمثل إلا مواجهة بسيطة وسلمية.

أمّا فيما يخص الأسباب التي أدّت إلى هذا التحوّل في وضعية المسيحيّة العربيّة، فإنها تكمن في دخول أعداد متزايدة من المسيحيين العرب في الإسلام على امتداد ثلث قرن (من سنة ٦ هـ إلى سنة ٤٠ هـ). ومن الملاحظ أن إسلام المسيحيين العرب تفاوتت أهميته جغرافياً وقبلياً. فكانت الأسلمة شاملة لكل المسيحيين العرب بالجزيرة باستثناء مسيحيي نجران الذين طردوا منها وقسم من مسيحيي بني ناجية الذين رحلوا عنها، وواسعة الانتشار بين القبائل المسيحية المقيمة في جنوب الشّام والعراق لاتصالهم المبكّر بالمحيط الإسلامي، منذ عهد النبي بالنسبة لمسيحيي الشّام ومنذ بدايات الفتح بالنسبة لمسيحيي العراق. بينما كانت الأسلمة محدودة جداً بين صفوف المسيحيين العرب بالجزيرة الفراتية لابتعادها عن نفوذ الإسلام وبين عرب شمال سوريا لارتباطهم بمراكز مسيحيّة قويّة.

أما على المستوى القبلي فقد انتشر الإسلام، خارج عرب الجزيرة، في السواد الأعظم من لخم وجذام وعاملة والقين وفي أقسام من إيّاد وغسّان وكلب والنّمر وبكر. وبالمقابل فقد كان انتشار الإسلام ضعيفاً في تغلب وأهل الحيرة والأحياء المتحضرة من تنوخ وطيّء وبني سليح وبني كلب.

ولا بدّ من ملاحظة أن الإسلام لم يتمكن من السيطرة على بعض القبائل المسيحيّة بأكملها مثل بني ناجية وغسّان وكلب وبكر وإيّاد وتنوخ. فلم تكن الرابطة الدمويّة القبلية العنصر الحاسم في أسلمتها بل إنّ موقفها السياسي ـ الديني هو الذي أثّر في إسلام بعضها وفي تمسّك البعض الآخر بمسيحيته. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن العامل الاجتماعي والمذهبي لم يكن له أي تأثير في انتشار الإسلام بين المسيحيين العرب إذ شمل الإسلام الأشراف والفقراء والنساطرة واليعاقبة والملكانيين منهم.

وقد نُجانب الموضوعية إذا ادّعَيْنَا أن الأسلمة وحدها كانت العامل الحاسم في إضعاف الحضور المسيحي العربي بالشّام والعراق. بل كان ذلك أيضاً بسبب فرار جماعات من المسيحيين العرب (من غسّان وإيّاد وقضاعة ولخم وجذام) وارتحالهم إلى بلاد الروم، هذا إلى جانب الخسائر البشرية التي لحقت بالمسيحيين من بهرانيين وتنوخيين وبكريين وضجاعم منذ تصدي خالد بن الوليد لمواجهاتهم وخلال عمليات الفتح.

أمّا معاملة المسلمين الضريبيّة والقانونيّة للمسيحيين العرب، فإنها لم تخرج عن إطار الشريعة بحيث لم يميّزوهم بأحكام خاصة وملائمة لعروبتهم بل عاملوهم معاملة عادية مثلهم مثل العجم. ولا نعتبر الامتياز الضريبي الذي تمتع به التغلبيون كان مراعاة لانتمائهم العربي بل لأجل قوتهم العسكرية وقدرتهم على تقديم خدمات جليلة للدولة الإسلامية. ومما يدعّم هذه الحقيقة طرد عمر بن الخطاب للملك الغساني جبلة بن الأيهم لما أنِف من الجزية مثلما أنفت تغلب.

على أن اهتمام المسلمين بالمسيحيين العرب يبرز على الصعيد الديني إذ ضايق المسلمين أن يَرَوْا فرداً من العرب يُسْمَحُ له بأن يظلّ مخلصاً للمسيحية. وكان همّهم الإسراع بإلحاق كل مسيحي عربي بالإسلام. كان هذا موقف الرّسول منذ شروعه في دعوة مسيحيي الجزيرة إلى الإسلام. لكن تميّز به أكثر عمر بن الخطاب، فعمر هو الذي أمر عمّاله بالتشديد مع المسيحيين العرب «لعلّهم يسلمون»، وهو الذي استثناهم من طائفة أهل الكتاب، وهو الذي استقدم مسيحيي إيّاد من بلاد الروم وجعلهم يعتنقون الإسلام، لكنه لم يحاول أبداً فرض الإسلام عليهم بالقوّة.

القسم الثالث

أحوال المسيحية العربية في دار الإسلام المشرقيّة في العصرين الأموي والعباسيّ الأوّل

لقد حاولنا في القسمين السّابقين من بحثنا تحليل وضع الدّيانة المسيحيّة بين العرب قبل الإسلام ثم وضعها أثناء ظهور الإسلام والدّعوة الإسلاميّة وعند انطلاق الفتوحات الإسلاميّة وخلال كامل الفترة الرّاشدة.

ورأينا بالخصوص أن الإسلام كانت له جاذبية فعّالة على المسيحيين العرب لكنّه لم يشمل الفئة المسيحية العربية كلّ الشّمول. فقد بقيت بعض القبائل والجماعات العربيّة على دينها المسيحي. وأوضحنا من جهة ثانية أنّ **القرآن** بيّن حدود التعامل مع المسيحيين العرب باعتبارهم من أهل الكتاب على أن يدفعوا الجزية ويعيشوا في بلاد الإسلام، وأنّ سلوك النبي والخلفاء الرّاشدين اتسم غالباً باللين والمرونة في التعامل مع المسيحيين العرب.

أما غرضنا في القسم الثالث من البحث فهو معالجة أحوال المسيحيين العرب في ظلّ الأمويين والعبّاسيين الأوائل. ولدراسة أحوالهم في دار الإسلام في تلك الفترة الزمنية لا بدّ من التوقف عند عدّة مسائل لتبيينها وتحليلها من خلال المصادر الأساسيّة الإسلاميّة والمسيحيّة لنخرج في النهاية بالاستنتاجات التي تساعد على فهم ظروف حياتهم والعوامل الخفية، غالباً، التي سادت العلاقات المتحرّكة بين المسيحيين العرب والمسلمين في ذلك الزّمن.

تتمثّل المسائل التي ينبغي التوقف عندها في هذه المرحلة من البحث في محاولة تحديد طبيعة العلاقة بين الكنيسة والمسيحيين العرب وتأثير هذه العلاقة على مستقبل المسيحية بين صفوف العرب. ثم البحث في موقف الدّولة والمجتمع والفقه من المسيحيين العرب ودورهم في المجتمع والدّولة وأخيراً سنحاول الوقوف على أسباب وآليات تلاشي المسيحيّة العربيّة في دار الإسلام المشرقية.

- ١ -

المجال المسيحي العربي في دار الإسلام وعلاقته بالكنيسة في العصرين الأموي والعباسي الأول

بقيت المسيحية حيّة بين قبائل وأحياء عربية وزمناً بعد الفتح في الشام والعراق والجزيرة الفراتية. ويلاحظ ابن عبد ربّه في القرن العاشر إجمالاً بخصوص الجزيرة الفراتية: «الجزيرة مسكن ربيعة وأكثرها نصارى..»[١]. ولعلّ أهم ما ورد في هذا الموضوع أخبار عن أبرشيات[٢] عربية يعقوبية ونسطورية في دار الإسلام. ونحن نرى قبل دراسة هذه الأبرشيات وتحديدها جغرافياً وتتبع تطوراتها في الفترة الزمنية التي حدّدناها، ضبط أسباب بقاء المسيحية بين العرب بعد الفتح.

١ ـ عوامل بقاء المسيحيّة العربيّة في العصرين الأموي والعبّاسي الأوّل:

عوامل عديدة تتداخل تفسر لنا تمسّك بعض القبائل والجماعات العربيّة بمسيحيتها.

من أهم هذه العوامل السياسة الدينية التي سلكتها الدولة الإسلامية تجاه المسيحيين العرب[٣]، وهي سياسة اتسمت باللين والتسامح ولا سيما في عهد الأمويين الذين كانوا يقدمون أمر الدنيا على أمر الدين. ويمكن أن نكوّن فكرة ما عن مدى هذا اللين من خلال معاملة الخلفاء الأمويين للأخطل، الشاعر التغلبي المسيحي. من ذلك ما روي عن الخليفة عبد الملك لمّا سأل الأخطل: «لم لا تسلم يا أخطل؟» فقال: «إن أنت أحللت لي الخمر ووضعت عني صوم رمضان أسلمت». فقال عبد الملك: «إن أنت أسلمت ثم قصّرت في شيء من الإسلام ضربت الذي فيه عنقك» فأجابه الأخطل بشعر يقول فيه:

---

(١) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٢٤٨.

(٢) أبرشية: كلمة يونانية يراد بها ولاية الأسقف الكنسيّة.

(٣) في الواقع أن السياسة التي سلكها الحكام المسلمون مع المسيحيين العرب لا تختلف عن السياسة العامة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية إزاء الرعايا المسيحيين والمتمثلة في الحرية الدينية والتسامح. لكننا أردنا أن نشير إلى أن عامل العروبة هنا لم يغيّر من معاملة السلطة الإسلامية للمسيحيين العرب ولم يكن سبباً في إجبارهم على اعتناق الإسلام في العهدين الراشدي والأموي على الأقل.

وَلَسْتُ بِصَائِمٍ رَمَضَانَ يَوْماً وَلَسْتُ بِآكِلٍ لَحْمَ الأَضَاحِي
وَلَسْتُ بِقَائِمٍ كَالعَيْرِ يَدْعُو قُبَيْلَ الصُبْحِ: «حَيَّ عَلَى الفَلاَحِ»
وَلَكِنِّي سَأَشْرَبُهَا شُمُولاً وَأَسْجُدُ عِنْدَ مُنْبَلَجِ الصَبَاحِ

فجارى عبد الملك شاعره في مزاحه[٤].

نجد في هذه النادرة مراودة واضحة للأخطل عن دينه لكن بدون إلحاح وشدّة وإرغام. كما تُبرز حِلْم الخليفة الواسع في أمر الدين الأمر الذي أدى إلى استنكار البعض كابن رشيق الذي قال: «هذه غاية عظيمة ومنزلة غريبة حملت من المسامحة في الدّين على مثل ما نسمع والملوك ملوك بزعمهم»[٥].

وهناك رواية أخرى عن هشام بن عبد الملك لما سمع الأخطل مرة يقول:

وَإِذَا افْتَقَرْتَ إِلَى الذَخَائِرِ لَمْ تَجِدْ ذُخْراً يَكُونُ كَصَالِحِ الأَعْمَالِ

فقال له هشام: «هنيئاً لك أبا مالك، هذا الإسلام!» «فقال له الأخطل: «يا أمير المؤمنين ما زلت مسلماً في ديني»[٦].

أما العامل الثاني فيتمثّل في الاعتصام بالقبيلة: أي أن الاعتصام بالمسيحية يكون من ضمن الاعتصام بالقبيلة وهي حالة التغالبة الذين كانوا يعتزّون بانتمائهم لقبيلتهم المتعاظمة بذاتها والتي كانت ترى في اعتناقها لدين جديد تنازلاً منها وتخلياً عن ادعائها القوة والتفرّد على من دونها. هذا الغرور والتعالي عند التغالبة هو الذي، في الأرجح، جعل الأخطل يقاوم إغراءات عبد الملك بن مروان لمّا دعاه مرّة:«ألا تسلم فنفرض لك في الفيء ونعطيك عشرة آلاف؟ فقال الأخطل وكيف بالخمر؟»[٧]. إن رفض الأخطل اعتناق الإسلام متعللاً بالخمرة ليس إلا وسيلة لحسن التخلص من دعوة الخليفة، مؤثراً دين قبيلته على الإسلام.

ومن العوامل التي اكتشفناها عند بعض المسيحيين العرب هو الافتخار والاعتزاز بالديانة المسيحية في حدّ ذاتها. ولنا شاهد على ذلك فيما جاء على لسان عبد المسيح بن إسحق الكندي يرد على صديقه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي: «فليس لنا اليوم فخر[٨] نفتخر به إلا دين النصرانية الذي هو المعرفة بالله وبه نهتدي إلى العمل الصالح ونعرف الله حق معرفة ونتقرب إليه وهو الباب المؤدي إلى الحياة والنجاة من نار جهنّم»[٩]. ويمكن أن نستدل من قول عبد المسيح «لنا» هنا على أن المسيحية بقيت حية في مجموعة من الكنديين في العهد العباسي الأول[١٠] ولا تخصّ أفراداً فقط.

(٤) **ديوان الأخطل التغلبي**، ص ٦٧٨.
(٥) ابن رشيق، **العمدة**، ص ٤٤.
(٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣١١.
(٧) الأصفهاني، **المصدر السابق**، ج ٨، ص ٢٨٩.
(٨) يشير هنا عبد المسيح بن إسحق الكندي إلى شرف قبيلة كندة قبل الإسلام وعظمتها وملوكها.
(٩) **رسالة عبد المسيح بن إسحق الكندي إلى الهاشمي**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(١٠) عاش عبد المسيح بن إسحق الكندي في عهد المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ/٨١٣ ـ ٨٣٣ م).

إضافة إلى هذه العوامل الذاتية المرتبطة بالعرب هنالك عامل هام جداً لعب دوراً أساسياً في استمرار المسيحية بين العرب في العهد الإسلامي وهو ازدهار الكنيستين اليعقوبية والنسطورية في القرن السابع الميلادي. عاشت هاتان الكنيستان منذ انتهاء الحرب بين الفرس والروم سنة ٦٢٨ م تحولاً كبيراً تمثل في بروزهما بقوة في الفضاء الشامي والعراقي(١١). ولم يشكل الفتح الإسلامي لهذين القطرين عائقاً أمام ازدهارهما بل استمر نشاطهما كثيفاً بفضل المناخ الديني السلمي الذي جاء به الإسلام وبفضل سياسة الحكام المسلمين، لا سيما في العهد الراشدي والأموي، التي لم تقم على اضطهاد المسيحيين ولم تفضّل طائفة مسيحية على أخرى(١٢)، وهو ما يتوضح من قول الجاثليق إيشويعهب الثالث (٦٤٨ ـ ٦٥٨ م): «إن المسلمين الذين مكنهم الربّ من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون. إنهم ليسوا بأعداء النصرانية بل يمتدحون ملّتنا ويوقرون قسيسينا وقديسينا ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا»(١٣). وقد سمح المسلمون للمسيحيين بالاحتفاظ بكنائسهم التي صولحوا عليها وترميم الكنائس القديمة وبناء كنائس جديدة(١٤).

مكّنت هذه الوضعية المسيحيتين اليعقوبية والنسطورية من التعايش والتوسع في فضاءات جديدة. من ذلك تضاعف الطائفة اليعقوبية في منطقة الموصل(١٥) التي كانت تحت سيطرة النساطرة، وبالمقابل انتشرت النسطورية في تكريت التي كانت قلعة اليعاقبة(١٦)، كما تمكّنت من الانتشار في الجزيرة الفراتية في ظل الأمراء المسلمين(١٧).

نلاحظ أن عدم ارتباط المسيحيتين النسطورية واليعقوبية بقوى سياسية كان من أهم عوامل تسامح الحكام المسلمين معهما. ويعدّ تحول مركز الخلافة من سوريا إلى العراق مع العباسيين واحداً من أهم الأحداث التي استفادت منها الكنيسة النسطورية التي كانت تستند على كتبة وأطبّاء أكفاء ممثلين لها لدى السلطة العباسية. وقد استطاعت أن تستعيد مكانتها كديانة ثانية للدولة (غير رسمية طبعاً)، تلك المكانة التي كانت تتمتع بها في ظلّ الساسانيين بالطّرق نفسها: جثالقتها وأساقفتها من جهة، كتبتها وأطباؤها من جهة ثانية، علماً بأن أحبارها كانوا يخرجون من صفوف

---

(١١) Morony (M.G.), *Iraq after the Muslim Conquest,* p. 377.

(١٢) Morony, *ibid,* p. 345, 346, 351.

(١٣) Isoyahb Patriarche III, dans *liber epistularum,* p. 251, trad, p. 123.

(١٤) تسمح العهود المنعقدة بين المسلمين والمسيحيين خلال الفتوحات بالاحتفاظ بالكنائس التي صولحوا عليها وتمنع إحداث كنائس جديدة (انظر أمثلة في كتاب الخراج لابي يوسف ص ١٤٨ ـ ١٦١). لكن الحكام المسلمين في العهد الأموي والعباسي اختلفوا في تطبيق هذه العهود ولم يتقيد بها إلا عمر بن عبد العزيز، بينما اشتهر خالد القسري والي العراق (١٠٥ ـ ١٢٠ هـ) ببناء البيع والكنائس، الطبري، تاريخ، ج ٧، ص ١٣١.

(١٥) Fiey (J.M), *Mousoul chretienne,* p. 20.

(١٦) *S.O,* p. 608; Assemani, *B.O.* IV, p. 607.

(١٧) استمرت الكنيسة النسطورية في تنصير المجوس في العهد الإسلامي: Jesudenah, *le livre de la chasteté,* p. 278 - 279.

الكتبة والأطباء أحياناً، أو يتحدّرون من أُسر الكتّاب والأطباء أحياناً أخرى[١٨].

ونشير في هذا الإطار أيضاً إلى أهمية دور الرّهبان في صمود الكنيستين اليعقوبية والنسطورية أمام هجمة الإسلام، خصوصاً في شمال العراق حيث يوجد عدد كبير من الأديرة وحيث تواصلت حركة الرهبنة نشيطة[١٩]. أما الجنوب حيث تقلّ الأديرة فسرعان ما وقع تحت سيطرة الإسلام. ويشهد ديوان رسائل الأسقف مار جرجيس (ت ٧٢٥ م) الموجَّهة إلى رؤساء الأديرة والرهبان على ازدهار حركة الرهبنة في زمانه[٢٠]. فإضافة إلى الأديرة التي بُنيت في العهد الساساني تواصل بناء أديرة جديدة في الجزيرة الفراتية وقرب الحيرة وفي الأنبار خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين[٢١]. ولم تتراجع حركة بناء الأديرة إلا بعد القرن الثامن بسبب ركود حركة الرهبنة. ونجد في المصادر الخاصة بالديارات وتراجم الرّهبان أمثلة لديارات شيدت في العهد الإسلامي، مثل دير العجاج بين تكريت وهيت على طريق دجلة إلى الفرات والكوفة بناه القديس ماروثا مفريان تكريت (٦٢٩ ـ ٦٤٩ م) باسم مار سرجيس الشهيد في عين جاج. وقد وصف مار دنحا الأول، مفريان تكريت فيما بين ٦٤٩و٦٥٩ م،هذا الدير وكتب عنه في سيرة سلفه مار ماروثا فصلاً قال فيه: «... فبنى (ماروثا) بالقرب منه (ماء عين جاج) ديراً باسم مار سرجيس... وأصبح هذا الدير ملجأ ووِزراً ومأوى ومحطّ رحال لسائر أهل ما بين النهرين ولا سيما للمستوطنين في تلك البادية وكل من يجتاز بها إلى عاقولا. فمن قفول وركبان تعبر دجلة والفرات ترحل منه وأخرى تنزل فيه لتوسطه بينهما.. وهدى رهبانه الفضلاء خلقاً كثيراً إلى محجّة الدين القويم... فتبارك الله الذي جعل هذا الدّير بعنايته سبباً لهداية كثيرين ونجاتهم وفرحاً لجزيرة ما بين النهرين»[٢٢]. وجاء في بعض المصادر أن هذا الدير عمّر أكثر من ستمائة سنة[٢٣].

ونذكر أيضاً من الأديرة الجديدة دير القيّارة أو دير مارزينا وهو لليعقوبية مثل دير العجاج بُني على شاطىء دجلة الغربي على أربعة فراسخ من الموصل من أعمال الحديثة، ذكرى للأسقف مارزينا الذي توفي سنة ٦٤٠ م وتنصّر فيه في يوم واحد زهاء ستة آلاف نفس[٢٤]. وقد أسس الناسك خوداهوى في القرن السابع الميلادي دير بيث حالي المسمى أيضاً بدير الطين في بريّة الحيرة[٢٥]. ويذكر الشابشتي[٢٦] (ت ٣٨٨ هـ/ ٩٩١ م) في كتابه **الدّيارات** عدداً كبيراً من الأديار

(١٨) تتوضح حالة المسيحية النسطورية في العهد العباسي وبالتحديد في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الميلادي من خلال الأخبار الواردة أساساً في **كتاب الرؤساء** لتوما أسقف المرج ورسائل الجاثليق طيماثاوس الأول: L. Bidawid, *Les lettres du Patriarche nestorien Timothee I.*

(١٩) Jesudenah, *ibid*, p. 278 - 281.

(٢٠) أفرام الموصل برصوم، **المصدر السابق**، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٢١) Jesudenah, *ibid*, p. 279 - 280; Morony, *ibid*, p. 347.

(٢٢) Denha, *Histoire de Marouta, P.O.* T3, p. 85 - 89.

(٢٣) الشابشتي، **الديارات**، ص ٤٢٥.

(٢٤) الشابشتي، **المصدر نفسه**، ص ٤١٧؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٥٢٩.

(٢٥) توما أسقف المرج، **كتاب الرؤساء**، ص ٥٦؛ Jesudenah, *Le livre de la chasteté*, p 74, 78 - 82 - 85 - 87, 125.

(٢٦) هو علي بن محمد الشابشتي أمين دار الكتب الفاطمية في مصر.

التي بنيت خلال العصر العباسي وكيف أنها كانت ملجأ ليس للرهبان والمتدينين من المسيحيين فحسب وإنّما أصبحت منتزهات يقصدها المسلمون أيضاً في أعياد المسيحيين للمتعة والأنس وشرب الخمور وقول الشعر، حتى إن بعض الخلفاء العباسيين كان يقصدها في بعض المناسبات. ومن الأديرة التي شيدت في العهد العباسي يذكر دير الروم في زمن الخليفة المهدي (١٥٨ - ١٦٩ هـ/ ٧٧٥ - ٧٨٥ م) أو ربما بعده بقليل أيام سكن الأسرى الروميون في محلة دار الروم في بغداد[٢٧]. وكذلك دير سمالو الذي بني شرقي بغداد سنة ١٦٣ هـ/ ٧٧٩ م وظل عامراً نحواً من خمسمائة سنة وكان آهلاً برهبانه في أيّام ياقوت الحموي[٢٨]. ويذكر ماري بن سليمان بناء دير مارفثيون ببغداد في عهد الجاثليق عمّانوئيل [عممنويال] (سيم سنة ٣٢٦ هـ)[٢٩].

ليست هذه الأديرة إلا شاهداً قوياً على تأثير الرهبان في المحيط الذي يعيشون فيه ولا سيما الرهبان اليعاقبة الذين تمكنوا عبر تنقلهم بين العرب الرحل من الإبقاء على مسيحية العرب البدو لمدة ثلاثة قرون منذ ظهور أحودمه إلى آخر «أسقف القبائل»[٣٠].

أما العامل الأخير الذي أمكن لنا التوصل إليه في إطار تحديد دوافع بقاء المسيحية بين العرب بعد الفتح فهو جغرافي ويتمثل في العزلة الجغرافية للجزيرة، أحد المواطن الهامة لبعض القبائل العربية المسيحية، عن أجناد سوريا وأمصار العراق الإسلامية. ولعل هذه العزلة النسبية هي التي ساعدت إلى حد ما الجزيرة الفراتية على الإفلات من تسرّب الإسلام إليها بسرعة. وهكذا لا نعجب إذا رأينا تضافر الظروف المناسبة لحضور مسيحي في محيط إسلامي من الحديث عن مجال عربي مسيحي تسهر على تنظيمه الكنيستان اليعقوبية والنسطورية.

٢ - المجال العربي اليعقوبي وعلاقته بالكنيسة في العهدين الأموي والعباسي الأول:

سنحاول في هذا الجزء من البحث الكشف بالتفصيل عن الحدود الجديدة للفضاء العربي اليعقوبي في دار الإسلام بعد الفتح وانتشار الإسلام في الربوع العراقية والشامية، كما سنتعرض إلى تبيين دور الكنيسة اليعقوبية في الحفاظ على أتباعها من العرب والوسائل التي استعملتها لتحقيق هذا الهدف. لأجل ذلك سنتبع منهجاً جغرافياً يراعي أهمية المجموعات العربية اليعقوبية.

مكّننا الاطلاع على قائمة أساقفة ماروثا مفريان تكريت (٦٢٩ - ٦٤٩ م)[٣١] وقائمة الأساقفة اليعاقبة منذ سنة ٧٩٣ م إلى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي الملحقة **بتاريخ ميخائيل**

---

(٢٧) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٥١١.

(٢٨) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٥١٦ - ٥١٧.

(٢٩) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٩٦.

(٣٠) يبرز تحمس الرهبان اليعاقبة لنشر الديانة المسيحية والحفاظ على أتباعها من خلال التراجم الواردة في تاريخ: Jean d'Ephèse, *P.O*, XVIII, XIV.

(٣١) Denha, *Histoire de Marouta, P.O.* T. 3, p. 54.

الكبير[٣٢]، والقائمة التي وضعها السمعاني في الجزء الثاني من **مكتبته الشرقية**[٣٣]، من تحديد الأبرشيات العربية اليعقوبية المعروفة بدار الإسلام والتي سنتولى ذكرها ووصفها وتحديد أساقفتها وعلاقتها بالكنيسة اليعقوبية فيما يلي.

المجال العربي اليعقوبي في العراق والجزيرة الفراتية في العهدين الأموي والعباسي الأوّل:

- أبرشية التغالبة:

كما ذكرنا، تمسكت تغلب بمسيحيتها ولم تفلح جميع المحاولات التي بذلها المسلمون في العهد الراشدي لإدخالها في الإسلام. كما أن التغالبة لم يتقيدوا بالشرط الذي فرضه عليهم الخليفة عمر بن الخطاب فاستمروا في تعميد أولادهم. ونشير هنا أيضاً إلى قوة نفوذ الكنيسة اليعقوبية التي يتبعها التغالبة في المنطقة الحدودية بين سوريا والجزيرة الفراتية في العهد الإسلامي بدليل أنها كانت تقيم أساقفة على التغالبة حتى القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي كما نبين ذلك لاحقاً.

ولمعرفة الكراسي الأسقفية الخاصة ببني تغلب نذكّر أوّلاً بحدود مواطن هذه القبيلة في العهد الإسلامي. وللقيام بذلك لا يسعنا إلا الاستعانة ببحثنا المتعلق بتاريخ تغلب الذي تعرضنا فيه بالتفصيل إلى دراسة فضاء تغلب في العراق والجزيرة الفراتية أبّان الفترة الإسلامية[٣٤] وأثبتنا أن بني تغلب كانوا يعيشون، لما جاء الإسلام، حياة البداوة في المثلث المحصور بين الحيرة جنوباً ومنبج من الشمال الغربي وبين ما عُرف لاحقاً بجزيرة ابن عمر[٣٥] من الشمال الشرقي[٣٦].

وفي سنة ٧٠ هـ/٦٨٩ م انحصرت إقامة بني تغلب على ما يذكر البلاذري بين الخابور ودجلة والفرات[٣٧]. وحتى هذا التاريخ بقيت تغلب بدواً في الجزيرة لا حاضرة لها إلا قليلاً في الكوفة[٣٨]. وبالرغم من أن التغالبة كانوا يعيشون حياة الترحال والبداوة في العهد الأموي في فلاة الجزيرة الفراتية ونواحي المدن، فإن هناك قسماً منهم كان يعيش في القرى دون أن ينقطع تماماً عن التبدي فكانوا «بادية حاضرة». وفي القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، يلاحظ ابن الفقيه إجمالاً أن «الجزيرة لبني تغلب»[٣٩].

---

(٣٢) Michel le Syrien, *Chronique*, T.III, p. 451 - 480. القائمة نفسها أعاد نشرها شابو في مجلة **المشرق**، ١٤٤ (١٩٠٠): J.B. Chabot, «les évêques Jacobites du VIII au XIII s», p. 1 - 87.

(٣٣) Assemani, *B.O.* T.II, 330 - 400.

(٣٤) انظر بحثنا **تغلب بين المسيحية والإسلام**، ص ١٣٥ _ ١٤٧.

(٣٥) جزيرة ابن عمر في الأصل قرية قديمة تدعى أذرمة أو معلثايا عمّرها الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي في سنة ٢٥٠ هـ/٨٦٤ م وبنى لها قصراً وحصّنها. انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٨٤؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٧٩.

(٣٦) انظر الخريطة مقابل ص ١٠٠.

(٣٧) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٣١٤.

(٣٨) كانت حاضرة الجزيرة سنة ٧٠ هـ لقيس وقضاعة وأخلاط مضر: الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ٢٠٣.

(٣٩) ابن الفقيه، **كتاب البلدان**، ص ٢٨.

أما فيما يتعلق بالتنظيم الكنسي للمسيحيين التغالبة فقد كان لهم أبرشية خاصة وهي الأبرشية السريانية الغربية (أي اليعقوبية) رقم ١٢ في قائمة الأبرشيات التابعة لماروثا مفريان تكريت في سنة ٦٢٩ م. توجد هذه الأبرشية في إقليم عانة على الفرات في القسم الغربي من العراق، وكانت عانة حينذاك مركزاً لبني تغلب الرحل[٤٠]. ولئن يتوضّح من قائمة ماروثا أن بني تغلب كان لهم منذ مطلع القرن السابع الميلادي أسقفهم الخاص متميزاً عن أسقف بقية القبائل العربية، فإننا لم نعثر عن هوية هذا الأسقف.

وفيما يتعلق ببقية أساقفة التغالبة علينا أن نميّز بين أساقفة تغالبة الشمال[٤١] وأساقفة تغالبة الجنوب[٤٢]. إذ كان الأولون يُشار إليهم بأساقفة كرسي نخلا[٤٣]، والآخرون بأساقفة كرسي عانة. أما الأساقفة الذين لا ترافق أسماءهم تفاصيل أخرى فنتردّد تجاههم إذ لا نعلم من منهم كان لتغالبة الشمال ومن كان لتغالبة الجنوب.

وعلى ضوء ما توفر من معلومات في المصادر المسيحية أمكن لنا ضبط قائمة بأسماء التغالبة في العهد الإسلامي كالآتي:

ـ يوسف، ذكره ميخائيل الكبير في **تاريخه** في بداية عهد البطريق يوليانوس[٤٤] (٦٨٠ ـ ٧٠٨ م) وقد انضم يوسف إلى المطران دنحا التكريتي في رفضه البطريق يوليانوس (٦٨٠ م)[٤٥].

ـ داود، سيم في عهد البطريق قرَيقُوس Cyriacus (٧٩٣ ـ ٨١٧ م) أسقفاً لتغالبة جزيرة ابن عمر[٤٦] والموصل[٤٧]. ورقمه ٢٩ في قائمة الأساقفة الذين سامهم هذا البطريق. وكان مركز أسقفية داود قرية دقلة Daqla[٤٨] وهي الكرسي الأسقفي لتغالبة الشمال.

---

(٤٠) Denha, *Histoire de Marouta, P.O.* T.III, p. 54؛ ابن العبري، **جثالقة المشرق ومفارنة السريان**، ترجمة إسحق أرملة في مجلة المشرق، ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٣٦٦.

(٤١) تغالبة الشمال هم الذين يقيمون بمنطقة الجزيرة الفراتية.

(٤٢) تغالبة الجنوب هم الذين يقيمون بإقليم عانة.

(٤٣) Chabot, «Les évêques jacobites du VIII au XIII s», p. 17.

(٤٤) كان التغالبة يكونون جزءاً من مطرانية أو (مطرافوليطية) تكريت التابعة لبطريقية أنطاكية: وكان بطريق أنطاكية هو الذي يقوم بسيامة مطران تكريت (رئيس الأساقفة) بالنيابة عنه (رئيس الآباء) في الإقليم الشرقي لبطرقته: Denha, *Histoire de Marouta;* Assemani, *B.O.* T. II.

(٤٥) كثيراً ما كانت تقع خصومات بين بطارقة تكريت وبطارقة أنطاكية Michel le Syrien, *Chronique*, T. II, p. 475 - 476.

(٤٦) المقصود بتغالبة جزيرة ابن عمر التغالبة الذين يقيمون بجهة هذه المدينة قبل بنائها سنة ٨٦٤ م.

(٤٧) كانت الكنيسة النسطورية هي المسيطرة على الموصل، لكن بعد الفتح الإسلامي واستقرار الوضع بالجزيرة الفراتية وعودة الحركية التجارية أمكن للمذهب اليعقوبي الانتشار بجهة الموصل انظر: Fiey (J.M), *Mossoul chretienne*, p. 18 - 19.

(٤٨) حسب شابو «دقلة» أو «بيت دقلة» هي التسمية السريانية (Chabôt, *ibid*, p. 7) بـ «Nakleh» العربية. وفعلاً فقد بحثنا في المعاجم الجغرافية العربية ولم نعثر على قرية باسم دقلة بينما وجدنا في **معجم البلدان** اسم «نخلا» وهي حسب ياقوت، ناحية من نواحي الموصل الشرقية: ج ٥، ص ٢٧٥.

- عثمان، سيم في عهد البطريق قريقوس خلفاً لداود لتغالبة جزيرة ابن عمر ورقمه ٤٥. ونجد عثمان ضمن الحاضرين في مجمع تكريت المنعقد سنة ٨٣٥ م تحت رئاسة البطريق ديونسوس الأول Denys de tell Mahré (٨١٨ ـ ٨٤٥ م) للنظر في مسألة تعيين مطران لتكريت(٤٩). ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن اسم عثمان لا يجب أن يجعلنا نجزم في كون صاحبه من أصل عربي. إذ كان المسيحيون يتخذون الأسماء العربية ـ الإسلامية البحتة في عهد الخلافة العباسية(٥٠). ومع ذلك من الممكن أن نجد أساقفة وقساوسة من أصل عربي مثلما حصل سنة ٩١٢ م لما قلد مطران تكريت الأسقفية رجلاً من قوم المسيحيين العرب حسب ما جاء في **المصباح المرشد**(٥١). كما ورد ذكر قس عربي يعقوبي يدعى دنيال الطائي(٥٢) عاش في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي.

ويُذكر من أساقفة التغالبة في أيام البطريق ديونسوس الأول بدون تحديد مراكز أسقفياتهم بالتعاقب إذا اعتبرنا أن الأرقام في قوائم الأساقفة تشير فعلاً إلى تسلسل السيامات في السجل البطريقي:

- يوحنا رقمه ٣٥ من دير قرقفتا.
- توما رقمه ٤٤ من دير بيرقوم.
- يوسف وهو مرزوق رقم ٥٩.
- حبيب رقمه ٧٤ من دير كنوشيا.
- جرجيس رقمه ٩٧(٥٣).

ونجد من أساقفة التغالبة في عهد البطريق يوحنا الثالث (٨٤٦ ـ ٨٧٣ م):
- يعقوب رقمه ١٧ من دير بيرقوم(٥٤).

ولئن كانت قائمة ميخائيل الكبير لا تذكر مركز أسقفية يعقوب، فإن أفرام برصوم يوضّح في **اللؤلؤ المنثور** أن يعقوباً كان أسقفاً لتغالبة عانة في سنة ٨٥٠ ـ ٨٥١ م(٥٥).

- باكوس رقمه ٥٧ من وادي آدم. سيم مكان الأسقف يعقوب أي على أسقفية عانة حوالى سنة ٨٦٠ ـ ٨٦١ م(٥٦).

---

(٤٩) Michel le Syrien, *Chronique*, III p. 85, 86, 452.

(٥٠) انظر عن هذا الموضوع مقالة: «الأسماء والكنى والألقاب النصرانية في الإسلام» لحبيب زيات في مجلة **المشرق**، ٤٢ (١٩٤٨) ص ١ ـ ٢٤.

(٥١) أبو نصر يحيى بن جرير التكريتي، **المصباح المرشد**، الباب ٥٤، ص ٣٢٦.

(٥٢) أفرام برصوم الأول، **اللؤلؤ المنثور**، ص ٣١٦.

(٥٣) Michel le Syrien, *Chronique* III, p. 454, 456; Chabot, *ibid*, p. 8 - 12.

(٥٤) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 456; Chabot, *ibid*, p. 12.

(٥٥) أفرام برصوم، **اللؤلؤ المنثور**، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٥٦) أفرام برصوم، **المصدر نفسه**، ص ٣٤٥؛ Michel Le Syrien, *ibid*, III, p. 457; Chabot, *ibid*, p. 13.

ـ يوحنا رقمه ٧٨ سيم أسقفاً لتغالبة جزيرة ابن عمر[٥٧].

بعد ذلك لا نجد ذكراً لأساقفة خاصين بالتغالبة وحدهم. ففي أيام البطريق يوحنا الرابع (٩١٠ ـ ٩٢٣ م) نجد الأسقف تيودور رقم ١٧، الذي سيم أسقفاً للنجرانيين والتغالبة معاً أي أنه جرى توحيد أسقفية التغالبة وأسقفية النجرانيين الواقعة بجهة الكوفة. ونعتقد أن وضع الأسقفيتين أو الأبرشيتين تحت رئاسة واحدة دليل على تناقص عدد المسيحيين فيهما وبالتالي يحق القول إن مسيحيـي تغلب تراجع عددهم بصفة كبيرة منذ أوائل القرن العاشر الميلادي، أمّا عن أسباب هذا التراجع فهذا أمر سنتعرض إليه بالتفصيل في القسم الأخير من بحثنا.

وبعد عهد البطريق يوحنا الرابع تختفي أبرشية التغالبة من جداول الأساقفة اليعاقبة.

نختم دراسة أبرشية التغالبة بالوقوف عند بعض الاستنتاجات فنلاحظ:

أوّلاً: كان للتغالبة أبرشيتان في العهد الإسلامي وهو ما يدل على أهمية عدد التغالبة المسيحيين داخل دار الإسلام.

ثانياً: بقيت أبرشيات التغالبة مدة من الزمن في العهد الإسلامي ولم تختفِ إلا في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي.

ثالثاً: عرفت أبرشية التغالبة الجنوبية بعض التطوّرات في مطلع القرن العاشر بتوحيدها مع أبرشية نجران.

رابعاً: كان كل أساقفة التغالبة المعروفين من غير العرب، كما كان جلّهم من الرّهبان.

خامساً: نلاحظ أن تعيين عدد من الأساقفة على التغالبة يُعتبر هاماً بالقياس إلى الفترة الزمنية، فمثلاً تمّ تعيين خمسة أساقفة لهم في عهد البطريق ديونسوس الأوّل (٨١٨ ـ ٨٤٥ م). وربّما يعبّر هذا عن عدم استقرار وضع الأساقفة بين التغالبة وتوتّر العلاقة بينهم منذ القرن التاسع الميلادي.

ـ أبرشية «نجران الكوفة»:

كان أهل نجران من المسيحيين العرب الذين قصدوا منطقة الكوفة من خارج العراق وكان مجيئهم إلى الكوفة سنة ٢٠ هـ/ ٦٤١ م[٥٨]. وأقاموا بالقرب منها بموضع عرف باسمهم «نجران»، ذكره ياقوت في **معجمه** وقال إنه على يومين من الكوفة فيما بينها وبين واسط على الطريق. ويقع هذا الموضع على نهر أبان. ويذكر أبو عبيد السكري أن نهر سنداد يقع وراء نجران الكوفة هذه. وأشار ياقوت تفصيلاً إلى ظروف حلول مسيحيـي نجران بالعراق وهو يتحدث عن طرد الخليفة عمر بن الخطاب لهم، راوياً ذلك عن أبي حسّان الزيادي قال: «انتقل أهل نجران إلى قرية تدعى نهر أبان من أرض الهجر المنقطع من كورة البهقُبان من طساسيج الكوفة، وكانت هذه

---

(٥٧) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 457; Chabot, *ibid*, p. 14.

(٥٨) انظر عن موضوع خروج النجرانيين إلى العراق الفصل الخاص بالمسيحية العربية في عهد عمر بن الخطاب، ص ١٤٥.

القرية من الضواحي وكان كسرى أقطعها امرأة يقال لها أبان وكان زوجها من أوْراد المملكة يقال له باني، وكان قد احتفر نهر الضيعة لزوجته وسماه نهر أبان. ثم ظهر عليها الإسلام وكان أولادها يعملون في تلك الأرض. فلمّا أجلى عمر، رضي الله عنه، أهل نجران نزلوا قرية من حمراء ديلم يرتادون موضعاً فاجتاز بهم رجل من المجوس يقال له فيروز فرغب في النصرانية فتنصّر ثم أتى بهم حتى غلبوا على القرية وأخرجوا أهلها عنها وابتنوا كنيسة دعوها الأكَيراح، فشخصوا إلى عمر فتظلّموا منهم فكتب إلى المغيرة في أمرهم فرجع الجواب وقد مات عمر رضي الله عنه فانصرف النجرانيون إلى نهر أبان واستقروا به. ثم شخص العجم إلى عثمان رضي الله عنه فكتب في أمرهم إلى الوليد بن عقبة فألفوه وقد أخرجه أهل الكوفة فانصرف النجرانيون إلى قريتهم وكثر أهلها وغلبوا عليها»[٥٩]. ويتبين من المصادر المسيحية أن النجرانيين عندما حلّوا بمنطقة الكوفة كان قسم منهم على مذهب يوليانوس Julein d'Halicarnasse[٦٠] وقسم آخر على مذهب اليعاقبة. ويستفاد من أخبار الغزالي عن مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء أنّه كان للنجرانيين بناحيّة الكوفة أسقفهم في عهدي عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب. ويستفاد من رواية المدائني أنه كان لهم أسقف سنة ٦٩ هـ في عهد ولاية مصعب بن الزبير[٦١].

ووردت أخبار النجرانيين من أتباع المذهب اليولياني في رسالتين من رسائل الجاثليق النسطوري طيماثاوس الأول Timothée I (٧٨٠ - ٨٢٣ م)[٦٢]. ففي الرسالة رقم ٢٧ التي وجهها إلى الأسقف سرجيوس Serge سنة ٧٩٢ م، يذكر الجاثليق طيماثاوس أن مدينة النجرانيين قد تخلت عن مذهب يوليانوس وخضعت لكنيسته[٦٣]. وهذا الحدث نفسه ذكره طيماثاوس في رسالته رقم ١٢ التي أوفدها إلى رهبان دير مار مارون Mar Maron ليحثّهم على اتّباع مذهب النسطورية موضحاً أن: «بنجران أيضاً وهي مدينة مشهورة، والتي كانت تسيطر عليها عقيدة يوليانوس، ثلاث عشرة كنيسة انضمت إلينا في السنة الماضية (٧٩١ - ٧٩٢ م)، ممّا شكل طائفة من ألفي شخص»[٦٤]. ويستفاد من هاتين الرسالتين أن الألفي يولياني طلبوا من الجاثليق طيماثاوس الأول في عام ٧٩١ م أن يعيّن لمدينتهم أسقفاً فاستجاب طيماثاوس لطلبهم. وممّا تجدر الإشارة إليه في رسالة الجاثليق طيماثاوس إلى رهبان دير مار مارون شروحه لكيفية الانضمام إلى الكنيسة النسطورية والمتمثل في:

---

(٥٩) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٦٠) عن طبيعة هذا المذهب انظر التفاصيل في القسم الأول من هذا البحث، ص ٧٢.

(٦١) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٢٨١ - ٢٨٢؛ الغزالي، **المصدر المذكور**، ص ١٧٣، ١٨٧.

(٦٢) نشر Brown من رسائل الجاثليق طيماثاوس أربعين رسالة في: *Timothée patriarche I epistulae* (1) dans *CSCO Scriptores Syri*, series 2T.LXVII teste Paris, 1915, (CSCO). ومن حسن حظنا أننا عثرنا على هذه الرسائل مترجمة إلى الفرنسية في المكتبة الفاتيكانية: Bidawid R J, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Cetta del Vaticano, Biblioteca Apostolica. Vaticana 1956. مع الملاحظة أن رسائل طيماثاوس تعتبر أحد المصادر الأساسية إلى جانب **كتاب الرؤساء** لتوما أسقف المرج لمعرفة وضعية المسيحية النسطورية في أواخر القرن الثامن والربع الأول من القرن التاسع الميلادي.

(٦٣) Bidawid, RJ, *ibid*, pp 28.

(٦٤) Bidawid, *ibid*, pp 33, 60.

ـ الإقرار بمذهب الطبيعتين(٦٥).

ـ الإقرار بالـ Christo - thocos الإغريقية، أي أن مريم العذراء ولدت المسيح في طبيعته البشرية = أمّ المسيح. عكس العقيدة القائلة بـ Théo - thocos أي أمّ الله.

ـ رفض القول بأن المسيح صلب لأجلنا.

ـ قبول ثيودوروس(٦٦) Theodore وديودوروس(٦٧) Diodore ونسطور Nestorus ورفض كيرلس(٦٨) Cyrilee. أما فيما يتعلق بعدد النجرانيين الذين أصبحوا نساطرة في أواخر القرن الثامن الميلادي والذي يبلغ الألفي شخص حسب رسالة الجاثليق، فإنه يبدو عدداً هاماً إذا ما علمنا أن عدد النجرانيين قد تناقص بصفة كبيرة منذ حلولهم بجنوب العراق. فبعد أن كانوا أربعين ألفاً أصبحوا مع مطلع القرن الثامن الميلادي لا يتجاوزون الأربعة آلاف وهو ما ورد في **كتاب الفتوح** للبلاذري إذ نقل: «فلمّا ولي عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ/٧١٧ م) شكوا (أي: النجرانيون) إليه فناءهم ونقصانهم... فأُحصوا فوُجدوا على العُشر من عدتهم الأولى...»(٦٩).

وممّا نستغرب له فعلاً صمت التاريخ الكنسي عن الطائفة النجرانية النسطورية، وكل ما نعلمه عن النجرانيين النّساطرة يقتصر على ما أورده ابن النديم في **الفهرست** بخصوص راهب نجراني لقيه سنة ٣٧٧ هـ/٩٨٧ م في دار الروم ببغداد بعد عودته من بعثة تبشيرية إلى الصّين، فقد قال: «هذا الرجل (يقصد الراهب) من أهل نجران، أنفذه الجاثليق منذ نحو سبع سنين إلى بلد الصّين، وأنفذ معه خمسة أناس من النصارى ممن يقوم بأمر الدّين فعاد من الجماعة هذا الرّاهب وآخر بعد ست سنين، فلقيته بدار الروم وراء البيعة فرأيت رجلاً شاباً حسن الهيئة قليل الكلام، إلا أن يُسأل، فسألته عمّا خرج فيه، وما السبب في إبطائه طوال هذه المدّة، فذكر أموراً لحقته في الطريق عاقته، وأن النصارى الذين كانوا ببلد الصين فنوا وهلكوا بأسباب، وأنه لم يبق في جميع البلاد إلا رجل واحد. وذكر أنه كان لهم بيعة ثمّ خرّبت. قال: فلمّا لم أرَ من أقوم لهم بدينهم عدت في أقل من المدة التي مضيت فيها»(٧٠).

بينما نعثر في المصادر اليعقوبية على ذكر للنجرانيين اليعاقبة ولأبرشيتهم. وذلك أنه تألفت منهم في القرن التاسع الميلادي أبرشية لم تظهر في المصادر إلا عندما انصهرت في أبرشية بني معد في عهد البطريق يوحنا الثالث (٨٤٦ ـ ٨٧٣ م) تحت رئاسة الأسقف سليمان من دير كنوشيا

---

(٦٥) انظر التفاصيل عن هذا المذهب في القسم الأول من بحثنا.

(٦٦) ثيودوروس المصيصي (Theodore de Mopsuesle) (ت ٤٢٨ م)، خليفة ديودوروس في الدفاع عن مذهب الطبيعتين.

(٦٧) ديودوروس الطرسوسي (Diodore de Tarse) (ت ٣٩٤) هو مؤسس العقيدة القائلة بالطبيعتين في المسيح.

(٦٨) كيرلس (ت ٤٤٤ م) رئيس مدرسة الإسكندرية القائلة بوحدة الاقنوم وهو الذي سعى إلى تكفير نسطور الأمر الذي تم سنة ٤٣١ م في مجمع أفسس (Ephèse).

(٦٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٩١.

(٧٠) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٤٩٠.

رقمه ٥٣ في قائمة أساقفة يوحنا الثالث[٧١].

وقبل أن نواصل تتبّع تطورات أبْرشية النجرانيين لا بدّ من أن نقول كلمة حول أبرشيّة بني معدّ، إذ كان المعديون يؤلفون قبل النجرانيين أبرشية خاصة مستقلة عن غيرها وكان أوّل أسقف معروف لها أحودمه. رقمه ١٩ في قائمة أساقفة يوحنا الثالث[٧٢]. لكننا نجابه مشكلة مع هؤلاء المعديين. فإن كنّا أمام تسميّة عامة تطلق على العرب فمن هم هؤلاء العرب؟ هل هم العرب اليعاقبة بالحيرة مثلما رجّح ذلك شَابو[٧٣]، أم عرب منطقة الكوفة (شيبان وعجل) المجاورين للنجرانيين؟ نعترف أن المعطيات المتوفرة لدينا إلى حد الآن لا تساعدنا على الجزم في الموضوع لذلك نتوقف عند مستوى طرح التساؤل.

أمّا عن أبرشية «النجرانيين والمعديين» التي تكوّنت في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، فإنها كانت ترجع بالنّظر إلى بطريق[٧٤] أنطاكية مباشرة. وفي سنة ٨٦٩ م اقترح البطريق يوحنا الثالث في مجمع كفرتوث إلحاق أبرشية «النجرانيين والمعديين» بتكريت[٧٥].

وحصل بعد ذلك تغيير في أبرشية النجرانيين والمعديين إذ ذُكرت في عهد البطريق ثاودوسيوس Theodose (٨٨٧ ـ ٨٩٦ م) باسم «أبرشية النجرانيين» فقط دون ذكر معد، وكان أسقفها يدعى يعقوب، رقمه ٣٠ في قائمة أساقفة البطريق ثاودوسيوس[٧٦]. وحصل تغيير آخر في عهد البطريق يوحنا الرابع (٩١٠ ـ ٩٢٢ م) يتمثّل في جمع النجرانيين والتغالبة في أبرشية واحدة تحت سلطة الأسقف ثاودورس Théodore رقمه ١٧ في قائمة أساقفة يوحنا الرابع[٧٧] وهذا أمر يؤكد قبول النجرانيين الخضوع لسلطة مطران تكريت مباشرة حسب مقترح البطريق يوحنا الثالث سنة ٨٦٩ م[٧٨].

وأخيراً نجد هذه الأبرشية تحمل في عهد البطريق باسيليوس الأول Basile I (٩٢٣ ـ ٩٣٤ م) اسماً ثنائياً «نجران معد» كما كان الأمر من قبل، وكان أسقفها، وهو الوحيد المعروف، يُدعى يوحنّا من دير قرقفتا رقمه ١٣ في قائمة أساقفة باسيليوس[٧٩]. وبعد القرن العاشر

---

(٧١) Michel le Syrien, *chronique*, III, p. 547; Chabot, *ibid*, p. 13.

(٧٢) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 456; Chabot, *ibid*, p. 12.

(٧٣) Chabot, *ibid*, p. 67.

(٧٤) أشرنا سابقاً إلى أن أبرشية التغالبة كانت تحت سلطة جاثليق الإقليم الشرقي أي مطران تكريت. أما أبرشية بني معد فقد كانت تابعة لبطريق أنطاكية مباشرة لأن السلطة البيزنطية المدنية في تكريت (٦٢٧ ـ ٦٣٧ م) لم تكن تمتد إلى جنوب العراق إذ ظل هذا الجزء تحت نفوذ الفرس.

(٧٥) ابن العبري، **التاريخ السرياني**، ج ٢: جثالقة المشرق ومفارنة السريان، الترجمة العربية لإسحق أرملة في مجلة **المشرق**، ٢٢ (١٩٢٤) ص ٣٧٠.

(٧٦) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 460; Chabot, *ibid*, p. 16.

(٧٧) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 462; Chabot, *ibid*, p. 18.

(٧٨) كانت أبرشية التغالبة تراجع مطران تكريت مباشرة منذ سنة ٦٢٩ م.

(٧٩) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 464; Chabot, *ibid*, p. 19.

الميلادي يصمت التاريخ الكنسي عن أبرشية النجرانيين صمتاً عميقاً(٨٠).

قبل أن نختم دراسة أبرشية النجرانيين في العهد الإسلامي نرى من المهم الإشارة إلى وجود جماعة أخرى من المسيحيين العرب في منطقة الكوفة. فقد ضمّت هذه المنطقة إلى جانب المسيحيين العرب القادمين من خارج العراق مسيحيين كانوا يقيمون أصلاً في جنوب العراق وقصدوا مدينة الكوفة بعد الفتح الإسلامي. ونعني بهؤلاء مسيحيي بني عجل الذين انتقلوا إلى الكوفة في زمن علي بن أبي طالب(٨١) وهم الذين قال فيهم عبد الله بن الزبير لمّا تهددوه بالقتل لهجوه سيّدهم، حجّار بن أبجر العجلي:

تُهَــدِّدُنِــي عِجْــلٌ وَمَــا خِلْــتُ أَنَّنِــي ... خَــلاَةٌ لِعِجْــلٍ وَالصَّلِيــبُ لَهَــا بَعْــلُ(٨٢)

أراد عبد الله بن الزبير القول من خلال هذا الشعر بأنّ بني عجل كانوا يكرّمون الصليب على مألوف عادة المسيحيين، وهو دليل على بقاء قسم من بني عجل على المسيحية في العهد الأموي.

وعلاوة على مسيحيي بني عجل ضمت الكوفة مسيحيين من بني شيبان مثل هانيء بن قبيصة بن هانيء بن مسعود(٨٣)، قال ابن دريد في شأنه: «كان شريفاً عظيم القدر، وكان نصرانياً، وأدرك الإسلام فلم يسلم ومات بالكوفة»(٨٤).

ويتضح من روايات الأصفهاني في **الأغاني** أن المسيحية ظلت منتشرة في عائلات من بني شيبان زمن الشاعر الفرزدق ت (١١٤ هـ/٧٣٢ م) إذ تخبرنا هذه الرواية أن الفرزدق تزوج حدراء بنت زيق بن بسطام بن قنس الشيباني، فخاصمته زوجته الأولى النوار وشكته إلى الشاعر جرير فأنشأ يهجو الفرزدق:

لَئِــنْ كُنْــتَ أَهْــلاً أَنْ تَسُــوقَ دِيَــاتِكُــمْ ... إِلَــى آلِ زِيــقٍ أَنْ يَعِيبَــكَ عَــائِــبُ

وَمَــا عَــدَلَــتْ ذَاتُ الصَّلِيــبِ ظَعِينَــةً ... عُتَيْبَــةُ وَالــرِّدْفَــانِ مِنْهَــا وَحَــاجِــبٌ(٨٥)

أما عن أساقفة عَاقولا(٨٦)، فلم تذكر المصادر المسيحية منهم إلا أسقفاً واحداً، يدعى باكُوس

---

(٨٠) سوف نقوم بدراسة اختفاء أبرشية النجرانيين في الفصل الخاص بزوال المسيحية العربية في آخر هذا القسم.

(٨١) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ٤ ـ ١٨٧/١.

(٨٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٤، ص ٢٤٢.

(٨٣) هو هانيء بن قبيصة الذي كان ضمن مسيحيي الحيرة الذين خرجوا يستقبلون خالد بن الوليد سنة ١٢ هـ الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣٤٥.

(٨٤) ابن دريد، **الاشتقاق**، ص ٣٥٩.

(٨٥) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢١، ص ٣٢١ ـ ٣٢٣.

(٨٦) يُذكر بأن مدينة الكوفة قامت على أنقاض مدينة سريانية تدعى عاقولا التي كانت تضم جماعات من المسيحيين السريان وتمثل موضعاً ترتاده القبائل العربية ومحطاً لطرق القوافل التجارية. ولما جاء المسلمون وأرادوا تخطيط الكوفة رأوا فيها ثلاثة ديارات وهي دير حرقة ودير أم عمرو ودير سلسلة (الطبري، **تاريخ**، ج ٤، ص ٤١). كما كانت الأديرة والكنائس تحيط بالكوفة من كل مكان وهذا أمر يوضح أن الكوفة نشأت في بيئة مسيحية.

Bacchus في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وفي عهد البطريق يوليانس[٨٧].

هذه إذن أهم المعطيات المتوفرة إلى حد الآن عن مسيحيي منطقة الكوفة في علاقتهم بالكنيسة في الفترة الإسلامية والتي تبرز بشكل واضح:

أوّلاً: وجود مجموعتين من المسيحيين العرب بمنطقة الكوفة: مجموعة متواجدة خارج الكوفة ومتألفة أساساً من نصارى نجران، ومجموعة تقيم داخل الكوفة لكنها محدودة مقارنة بالأولى.

ثانياً: تقلص عدد نصارى نجران بصفة كبيرة منذ العهد الأموي، فلم يكونوا سوى أربعة آلاف في مطلع القرن الثامن الميلادي.

ثالثاً: عاش نصارى نجران تغيرات مذهبيّة في الفترة الإسلامية تمثّلت في تخلي النجرانيين اليوليانيين عن مذهبهم واعتناقهم المذهب النسطوري تحت تأثير الكنيسة.

رابعاً: تعدّدت المذاهب داخل الطائفة النجرانية في الفترة الإسلامية: النسطورية واليعقوبية.

خامساً: تألفت من النجرانيين اليعاقبة أبرشية في القرن التاسع الميلادي. لكنها لم تكن دائماً مستقلة عن غيرها إذ تُلحق تارة بأبرشية المعديين وطوراً بأبرشية التغالبة.

سادساً: زوال أبرشية «نجران الكوفة» منذ انقضاء القرن العاشر الميلادي.

ـ أبرشية «العرب» أو أبرسية «القبائل»:

تذكر المصادر اليعقوبية أبرشية عربية أخرى إضافة إلى أبرشيات التغالبة ونجران الكوفة والمعديين. إلا أن كثيراً من الغموض يحوم حول هذه الأبرشية بسبب تسميتها التي لا تساعد على تحديد هويتها. فتارة تدعى أبرشية «العرب» وطوراً أبرشية «القبائل» أو «القبائل العربية» أو «الأقوام»[٨٨]. فمن هم هؤلاء العرب أو هذه القبائل أو هؤلاء الأقوام؟

كما أننا لا نجد في المصادر اليعقوبية معلومات تساعد على تحديد الفضاء الجغرافي لهذه الأبرشية؛ لذلك تُرك المجال مفتوحاً للفرضيات، فرأى شابو مثلاً أن المعني بـ «أقوام» العرب الرحل الذين يقيمون في جنوب الجزيرة الفراتية[٨٩]. ونحن بدورنا سنحاول التعرف على هذه الأبرشية من خلال قائمة أساقفتها المعروفين وهم الآتي ذكرهم:

ـ مَار طروكوس Mar Trokos. ذكره ميخائيل الكبير في عهد البطريق ساويروس Sévère (٦٦٨ م)[٩٠].

ـ نونوس Nonnos. ذُكر في تاريخ ميخائيل الكبير بعد مار طروكوس في عهد البطريق

(٨٧) Michel le Syrien, *ibid*, T II, p. 475 - 476.

(٨٨) Michel le Syrien, *Chronique*, T II, pp 453, 459, 461; Dinis de tell Mahré, *chronique*, p. 47.

(٨٩) Chabôt, *ibid*, p. 16 (nt 69).

(٩٠) يلاحظ شابو ناشر ومحقق تاريخ ميخائيل الكبير، أن اسم طروكوس نُطقه في الأصل غير واضح Michel le Sryien, *ibid*, II, p. 453.

نفسه[٩١].

ـ جرجس أسقف العرب (ت ٧٢٥ م). ترجم له أفرام الأول برصوم في **اللؤلؤ المنثور** فقال: «مار جرجس أو جاورجي أسقف العرب من رجال العلم المحققين والأحبار المتحلّين بعلم الفلسفة والنقّاد الممتازين الثقات الرّاسخي القدم في الأدب نثراً ونظماً... وسيم قسّاً ثم أسقفاً لعرب بني طيء وعُقيل وتنوخ فعرف بأسقف العرب، أو أسقف عرب الجزيرة المؤمنين وذلك في ٢١ تشرين الثاني سنة ٦٨٦ م وكان كرسي أبرشيته عاقولا... وله أيضاً دير يقيم فيه ويتولى أمره. فرعى أبرشيته خير رعاية وهو يتلألأ طهراً وعلماً وفضلاً ثماني وثلاثين وقيل أربعين سنة...»[٩٢].

كما خصّ السمعاني جرجيس أسقف العرب بصفحتين في **مكتبته الشرقية**[٩٣]. وورد ذكر جرجيس أيضاً في **البترولوجيا السريانية**[٩٤] وفي **الآداب السريانية**[٩٥] باللقب نفسه، بينما ذكره ميخائيل الكبير في **تاريخه** تحت صفة أسقف «قبائل العرب»[٩٦].

ونحن سعينا إلى إبراز كل هذه التفاصيل، حتى نثبت أن «أبرشية العرب» هي نفسها «أبرشية القبائل». لكن هنا نجابه مشكلة تتعلق بتحديد مركز أبرشية جرجيس. فإن كان المراد بالعرب الذين يليهم التنوخيين والعاقوليين وبني طيء، فإن **الآداب السريانية** تختلف حول تحديد مركز أبرشية جرجيس، فبعضها تجعل عاقولا مقر إقامة أسقف العرب. لكننا نجد في التاريخ ذاته (بداية القرن الثامن الميلادي)[٩٧] المدعو باكوس أسقفاً لعاقولا؟ أما البعض الآخر فيجعل الحيرة مركز أبرشية العرب[٩٨]. ومهما يكن من أمر فإنه بعد وفاة جرجيس (٧٢٥ م) نفقد أثر «أبرشية العرب» في المصادر اليعقوبية ولا يعود ذكرها إلا في أواخر القرن التاسع الميلادي مع الأسقف يوحنا رقمه ٤ في قائمة الأساقفة الذين قام بسيامتهم البطريق ديونسوس الثاني Denys II (٨٩٧ ـ ٩٠٩ م)[٩٩]، ثم أثناسيوس Athanase رقمه ١٥ وقد سامه البطريق باسيليوس Basyle I (٩٢٣ ـ ٩٣٤ م)[١٠٠]. بعد ذلك تصمت المصادر اليعقوبية عن أبرشية العرب.

تؤكد كل هذه المعلومات أن أبرشية العرب كانت تمثل أبرشية خاصة مستقلة عن بقية الأبرشيات العربية الأخرى، أبرشيات التغالبة والمعديين[١٠١] والنجرانيين.

---

(٩١) Michel le Syrien, *ibid*, II, p 459, 461.

(٩٢) افرام برصوم، **اللؤلؤ المنثور**، ص ٣٠٩.

(٩٣) Assemani, *B.O.* T I, p. 494 - 495.

(٩٤) Ignatius Ortiz de Urbina, *Georguis ep Arabum*, dans *Patrologia Syriaca*, p. 172.

(٩٥) Duval (R), *Litterature Syriaque*, p. 66, 171, 311, 377 - 378.

(٩٦) Michel le Syrien, *Ibid*, T II, p. 475.

(٩٧) Michel le Syrien, *ibid*, T II, p. 475 - 476.

(٩٨) Graf (G), *Catalogue des manuscrits arabes chretiens*, T I, p. 10 (nt 5).

(٩٩) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 463.

(١٠٠) Michel le Syrien, *ibid*, III, p. 364.

(١٠١) مثلاً كان المعديون يكونون أبرشية واحدة مع النجرانيين في عهد البطريق باسليوس الأول تحت رعاية الأسقف يوحنا وفي الوقت ذاته كان لأبرشية العرب أسقفها الخاص المدعو أثناسيوس.

ـ المجال العربي اليعقوبي في الشّام[١٠٢] في العصرين الأموي والعبّاسي الأوّل:

لم نجد من أخبار العرب المسيحيين في الشّام بعد الفتح الإسلامي وفي العهد الأموي والصدر الأول من الخلافة العباسية سوى لمع ضئيلة. وقد أعيانا البحث لنعلم من هم أساقفة عرب الشّام فلم نجد من أشار إليهم إلا نادراً.

ومن الغريب الذي لم يكن في الحسبان أن كل ما وقفنا عليه منها ورد معظمه في المصادر الإسلامية وأقوال الشعراء. وبفضل هذه الأخبار أمكن لنا معرفة الجماعات التي تمسكت بمسيحيتها بعد الفتح وتحديد توزيعها الجغرافي في الفترة الزمنية التي تهمنا. فنجد نصارى تنوخ بحاضر قنسرين وحاضر حلب إلى العهد العباسي[١٠٣]، ويؤخذ من **تاريخ** ميخائيل الكبير أنه جرى تعيين أسقف يدعى تيوفانوس Theophanes من دير أوزبُن Eusebona سنة ٨٠٨ م في أيام البطريق قرياقوس (٧٩٣ ـ ٨١٧ م) لقرية «كوميت»[١٠٤] التي كانت لتنوخ[١٠٥]. وكان بجوار تنوخ بجهة قنسرين طيء، لكن يفهم من البلاذري أن أكثر حاضر[١٠٦] طيء أسلم بعد الفتح بقليل[١٠٧].

وثبت لدينا أيضاً أن الإسلام لم يشمل كل بني كلب في مطلع الفترة الأموية. وهو ما يتأكد من رواية ابن رشيق المتعلقة بزواج نائلة بنت الفرافصة الكلبية من الخليفة عثمان بن عفان إذ قال: «كلب كلهم يومئذٍ نصارى»[١٠٨]. ولئن نلاحظ في هذا القول بعض المبالغة لأن الإسلام قد شمل مجموعات من بني كلب منذ العهد النبوي وخاصة أولئك الذين كانوا يقيمون في دومة الجندل وأطرافها، فإن كلام ابن رشيق يدل دلالة واضحة على أهمية الحضور المسيحي بين بني كلب بعد الفتح.

وهذا شعر لخالد بن يزيد بن معاوية في زوجته رملة بنت الزبير بن العوام التي كان أخوالها من كلب[١٠٩]، يزيد في إثبات هذا الأمر إذ جاء فيه:

أُحِبُّ بَنِي العَوَّامِ طُرًّا لِحُبِّهَا ... وَمِنْ حُبِّهَا أَحْبَبْتُ أَخْوَالَهَا كَلْبَا

فَإِنْ تُسْلِمِي نُسْلِمْ وَإِنْ تَتَنَصَّرِي ... يَخُطَّ رِجَالٌ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ صُلبَا[١١٠]

---

(١٠٢) نذكر بأن الكنيسة اليعقوبية قد تمكنت من التمركز في أغلب مناطق الشام منذ القرن السادس الميلادي. وعلى تمادي الزمن أنشأ اليعاقبة أبرشيات في بُصرى وأذرع والرصافة وتدمر وقنسرين وهي كلها مراكز يقيم فيها أو عند أطرافها العرب. وقد بيّنا في القسمين الأول والثاني من بحثنا أن كثراً من عرب الشام اعتنقوا المذهب اليعقوبي وأن الفتح الإسلامي للشام ومدنه لم يؤد إلى القضاء نهائياً على المسيحية العربية وإنما تسبب في إضعافها وتلاشيها فحسب.

(١٠٣) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٩٨؛ ابن العديم، **بغية**، ج ١، ص ٢٦، ٢٩، ٣٠.

(١٠٤) لم نعثر على قرية باسم «كوميت» «Koumit» في المعاجم الجغرافية العربية.

(١٠٥) Michel le Syrien, *ibid*, T III, p. 23.

(١٠٦) الحاضر هو الحي العظيم: ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٢٠٦.

(١٠٧) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٩٧ ـ ١٩٨؛ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٢٠٨؛ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص ١٣.

(١٠٨) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج «ترجمة النساء» ص ٤٠٧.

(١٠٩) كانت أم رملة رباب الكلبية وهي بنت أنيف بن عبيد بن مصاد بن كعب بن عُليم بن جناب.

(١١٠) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤، ق ٢، ص ٦٦ ـ ٦٧؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٧، ص ٢٦١.

أمّا عن منازل بني كلب في الفترة التي تهمنا فنلاحظ أنها لم تتغير إلى مطلع عهد المروانيين. إذ نجد كلب ببادية السماوة متجمعة حول مدينتها تدمر خلال صراعها مع قيس في عهد عبد الملك بن مروان (٦٦ ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م)[١١١]. لكن إثر هذا الصراع طردت قيس كلب من ديارها كما يستدل من شعر لزفر بن الحارث الكلابي القيسي[١١٢]:

يَا كَلْبُ قَدْ كَلِبَ الزَّمَانُ عَلَيْكُمْ وَأَصَابَكُمْ مِنِّي عَذَابٌ تَنَزَّلَ
إن السَّمَاوَةَ لاَ سَمَاوَةَ فَالحَقُوا بِمَنَابِتَ الزَّيْتُونِ وابنَيْ بَحْدَلِ[١١٣]

وورد شعر زفر بن الحارث في **الأغاني** بلفظ آخر:

يَا كَلْبُ قَدْ كَلِبَ الزَّمَانُ عَلَيْكُمْ وَأَصَابَكُمْ مِنِي عَذَابٌ مُرْسَلُ
إنَ السَمَاوَةَ لاَ سَمَاوَةَ فَالْحَقِي بِالغَوْرِ فَالأَقْحَاصُ بِئْسَ المَوْئِلِ
فَجَنُوبُ عَكَّا فَالسَّوَاحِلُ إنَهَا أَرْضٌ تَذُوبُ بِهَا اللِحَاقُ وَتُهْزَلُ[١١٤]

وقال عمير بن الحباب السُلمي القيسي[١١٥] في الموضوع نفسه:

يَا كَلْبُ أحْرَمْنَا السَمَاوَةَ فَانْظُرِي غَيرَ السَمَاوَةِ فِي البِلاَدِ بِلاَدَا[١١٦]

نرى في هذا الشعر حجّة كافية على مغادرة كلب السماوة ونزولها بغور[١١٧] الشّام وبالسواحل (الأردن وفلسطين) في عهد عبد الملك بن مروان.

أما بالنسبة إلى تغالبة الشّام فنكاد نوقن أن المسيحية بقيت منتشرة في أقوام منهم لا سيما تلك التي كانت تسكن بالقريتين[١١٨]، وهي قرية كبيرة من أعمال حمص يقول ياقوت إن «أهلها كلهم نصارى»[١١٩]. ولا يدهشنا أن تقلّ الأخبار عن نصارى غسان بالشّام[١٢٠] بعد أن رحل بهم أميرهم جبلة بن الأيهم إلى بلاد الروم في أيام عمر بن الخطاب وفضّل البقاء هناك رافضاً عرض معاوية بن

---

(١١١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٣، ترجمة «القطامي»، ص ١٨٢ ـ ١٨٧ ـ ١٩٨؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٣٠٨ ـ ٣١٣.

(١١٢) زفر بن الحارث أحد زعماء قيس في حرب قيس وكلب.

(١١٣) البلاذري، **الأنساب**، ج ٥، ص ٣٠٨.

(١١٤) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٣، ص ١٩٣.

(١١٥) عمير بن الحباب، زعيم قيس أيضاً في صراعها مع كلب.

(١١٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٣، ص ١٩٥.

(١١٧) الغور: غور الأردن بالشام بين بيت المقدس ودمشق وهو منخفض عن أرض دمشق وأرض بيت المقدس طوله مسيرة ثلاثة أيام وعرضه نحو يوم فيه نهر الأردن وعلى طرفه طبرية وبحيرتها.. وأشهر بلاده بيسان بعد طبرية، وهو وخم شديد الحر غير طيب الماء ومن قراه أريحا.

(١١٨) ابن حسن الدمشقي، **القلائد**، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١١٩) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٤، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(١٢٠) نجد في بعض كتب النسب المتأخرة ذكراً لعائلات مسيحية نُسبت إلى غسان لم تهجر موطنها القديم، الغوطة أساساً وبقيت متمسكة بمسيحيتها. إلا ان استحالة تتبع نسب هذه العائلات يجعلنا غير واثقين من انتمائها لغسان. أنظر مثلاً: **معجم قبائل العرب** لعمر رضا كحالة.

أبي سفيان له لمّا دعاه إلى الإسلام ووعده إقطاع الغوطة بأسرها[١٢١].

بعد هذا العرض عن حالة المجال العربي اليعقوبي وتطوره وعلاقته بالكنيسة في العهدين الأموي والعباسي الأول، يمكن لنا إثارة الملاحظات التالية:

أوّلاً: امتد المجال العربي اليعقوبي في العهد الإسلامي على كل من العراق والجزيرة الفراتية والشّام.

ثانياً: كان المجال العربي اليعقوبي في العهد الإسلامي مجالاً منظماً لا سيما في العراق والجزيرة الفراتية (تعدد الأبرشيات: التغالبة، النجرانيون، المعديون والقبائل) يرعى شؤونه إكليروس ينحدر في أغلبه من الرهبان الأجانب.

ثالثاً: تشتمل التركيبة القبلية للمجال العربي اليعقوبي في العهد الإسلامي على التغالبة والتنوخيين وسليح والنجرانيين (من بني الحارث بن كعب أساساً) وطيء وكلب، وهي التركيبة ذاتها التي لاحظناها ما قبل الإسلام. ولا يسعنا أمام هذا الأمر إلا أن نلاحظ أن المسيحية بقيت بين العرب عن طريق الولادات فقط في الفترة الإسلامية وذلك بسبب التحوّل الذي أحدثه الإسلام فيما يتعلق بمستقبل المسيحية العربية وهو انتهاء العمليات التبشيرية بين صفوف العرب. (لم يكن أمام العرب الوثنيين المستهدفين بالتبشير المسيحي إلا الإسلام أو القتل منذ بداية الإسلام) وقد اقتصرت الحملات التبشيرية النسطورية واليعقوبية في الفترة الإسلامية على تنصير المجوس والوثنيين من الأجناس غير العربية.

رابعاً: شهد المجال العربي اليعقوبي تطورات عميقة منذ مطلع القرن العاشر الميلادي تمثلت في تقلصه ثم في اضمحلاله، وهو ما سنحاول توضيحه في المرحلة الأخيرة من هذا البحث.

٣ ـ المجال العربي النسطوري وعلاقته بالكنيسة في العصرين الأموي والعباسي الأول:

لم يقضِ الفتح الإسلامي على المسيحية النسطورية في العراق من خلال هجماته العسكرية ولا من خلال سياسة الحكام المسلمين. فقد سُمح للنساطرة من مختلف الأعراق بأن يستمروا في الإقامة على ديانتهم كما نص الشرع على ذلك. ونحن، إذ نتكلّم عن النساطرة لا تهمّنا منهم إلا جماعة واحدة وهي جماعة النساطرة العرب. لذلك كان لزاماً علينا البقاء على أقرب مسافة ممكنة من المصادر النسطورية لتحديد هويّة هذه الجماعة وفضائها الجغرافي في الفترة الإسلامية.

أوردت المصادر النسطورية قوائم أبرشيات عديدة لعلّ من أهمها وأكثرها تفصيلاً قائمة إيليا مطران دمشق النسطوري[١٢٢]، والواردة في **المكتبة الشرقية** للسمعاني[١٢٣]. تذكر هذه القائمة أبرشيتين عربيّتين وهما: أبرشيتا الحيرة والأنبار.

---

(١٢١) الأصفهاني، الأغاني، ج ١٥، ص ١٢٧.

(١٢٢) إيليا، سيم مطراناً على دمشق في عهد الخليفة المعتضد سنة ٢٨٠ هـ: عمرو بن متى، المصدر نفسه، ص ٨٠؛ Assemani, *B.O.* T. II, p. 458.

(١٢٣) Assemani, *B.O.* T. II, p. 458 - 459.

أ- أبرشية الحيرة النسطورية:

كانت الحيرة تغلب عليها المسيحية النسطورية في العصر الأموي وبقيت كذلك خلال العصر العباسي لفترة طويلة نسبياً. وهذا أمر يمكن إثباته من خلال ديارات الحيرة التي بقيت عامرة ومزدهرة بعد الفتح الإسلامي ومن خلال قائمة الأساقفة الذين سيموا لأهل الحيرة.

ففيما يتعلق بالديارات نذكر هنا بعضها:

- دير ابن وضاح وفيه يقول بكر بن خارجة:

إلى الدّساكر فالدّير المقابلها ... إلى الأُكَيْراح أو دير ابن وضّاح[١٢٤]

- دير ابن بَرّاق، بظاهر الحيرة، ذكره الثّرواني[١٢٥] في شعره:

يا دير حنّة عند القائم الساقي ... إلى الخورنق من دير ابن برّاق[١٢٦]

- ديارات الأساقف بالنجف ظاهر الكوفة وهو أول الحيرة يذكره علي بن محمد بن جعفر العلوي الحماني[١٢٧] (ت ٣٠١ هـ/ ٩١٤ م) في شعره:

كم وقفة لك بالخَوْر ... نَقِ ما توازى بالمواقف

بين الغدير إلى السّدير ... إلى ديارات الأساقف[١٢٨]

- دير الحريق وهو بالحيرة، ذكره الثّرواني في أبيات منها:

دير الحريق فبيعة المزعوق ... بين الغدير فقبّة السنيق[١٢٩]

- دير ابن مزعوق في وسط الحيرة، وهو دير كثير الرهبان، أحد المتنزهات المقصودة والأماكن الموصوفة وللثرواني فيه:

قُلْتُ لَهُ وَالنُّجُومُ طَالِعَةٌ ... فِي لَيْلَةِ الفِصْحِ أَوَّلِ السَّحَرِ

هَلْ لَكَ فِي مَارِقَتْيُونَ وَفِي ... دِيرِ ابنِ مَزْعُوق غَيْرَ مُخْتَصِرِ[١٣٠]

- دير مارت مريم بنواحي الحيرة بين الخورنق والسدير مشرف على النجف. بقي هذا الدير إلى زمن الخليفة العباسي الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ/ ٨٤٢ - ٨٤٧ م) زاره ومعه إسحق بن إبراهيم الموصلي، لمّا خرجا إلى النجف ودارا بالحيرة ومرّا بدياراتها، وقد أعجب إسحق بموقع دير مارت مريم وحسن بنائه فقال فيه:

---

(١٢٤) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٤٩٦.

(١٢٥) الثرواني (محمد بن عبد الرحمان) شاعر كوفي.

(١٢٦) ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٤٩٦.

(١٢٧) هو علي بن محمد بن جعفر العلوي الكوفي الحماني شاعر أهل الكوفة كان منزله فيها ببَني حمان فنسب إليهم، وكان وجيه الكوفة في عصره وبها وفاته، حبسه الموفق العباسي ثم أطلقه. الزركلي، **الأعلام**، ج ٦، ص ١٠٥.

(١٢٨) الشابشتي، **الديارات**، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(١٢٩) ياقوت، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٥٠٥.

(١٣٠) الشابشتي، **المصدر السابق**، ص ٢٣٠.

نِعْـمَ المَحَـلُّ لِمَـنْ يَسْعَـى لِلَـذَّتِـهِ دِيـرٌ لِمَـرْيَـمَ فَـوْقَ الظَّهْـرِ مَعْمُـورُ

فقال الواثق لا نصطبح والله غداً إلا فيه، وأمر بأن يعدّ فيه ما يصلح من اللّيل وباكروه. وأمر الواثق بمال ففرّق على أهل ذلك الدير(١٣١).

هذه أمثلة فقط لديارات الحيرة، فهناك ديارات أخرى بقيت عامرة بعد الفتح تغنّى الشعراء بوصفها وجاء ذكرها في كتب الأدب والديارات.

أما بالنسبة إلى أساقفة الحيرة في الفترة الإسلامية فإننا سوف نتقيّد كثيراً بما جاء في المصادر النسطورية، بما أن المصادر اليعقوبية لا تشير إلا نادراً إلى الأمور المتعلقة بالنساطرة.

فمن أساقفة الحيرة الذين ثبت وجودهم منذ مطلع العهد الأموي نخصّ بالذكر:

- سرجيس Serge، وقد حضر وفاة الجاثليق إيشوعياب الثالث Isoyaw III سنة ٦٥٩ م(١٣٢).

- يوحنّا الأزرق، أسقف الحيرة في أيام الجاثليق حنّا نيشوع، وفي خلافة عبد الملك بن مروان (٦٦ ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م) حسب عمرو بن متى(١٣٣)، أمّا ماري بن سليمان فيذكره في الأحداث المتعلقة بانتخاب الجاثليق فثيون المعاصر للخليفة هشام بن عبد الملك(١٣٤) (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣ م).

- حنان يشوع سيم أسقفاً للحيرة سنة ١٥٤ هـ/ ٧٧١ م في عهد الخليفة المنصور(١٣٥).

- جوال Joël، كان ضمن الممضين على قرارات المجمع المنعقد سنة ١٧٤ هـ/ ٧٩٠ م في عهد الجاثليق طيماثاوس الأول(١٣٦).

- حنان يشوع بارِ شواي، أسقف الحيرة سنة ٩٠٠ م، وهو كاتب معروف وله مؤلفات كثيرة(١٣٧).

- ابن عبيدة. هكذا عرّفه ماري بن سليمان وذكره لأوّل مرّة لمّا أقام على الاستتار وترك كرسي أسقفية الحيرة في أيام الجاثليق عمّانوئيل (٣٢٦ ـ ٣٤٩ هـ/ ٩٣٨ ـ ٩٦٠ م)، وفي عهد الخليفة الرّاضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩ هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٤٠ م). ويقول ماري أنّه لم يتمّ تعيين أحدٍ مكان ابن عبيدة إلى أن مات(١٣٨).

إلاّ أنّ هذه المعلومات القليلة والمنقوصة لا تكفي وحدها لتكوين فكرة عن سيامة ابن عبيدة

---

(١٣١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٥، ص ٣٩١.

(١٣٢) عمرو بن متى، **أخبار فطاركة كرسي المشرق في كتاب المجدل**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٣٣) عمرو بن متى، **المصدر نفسه**، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٣٤) ماري بن سليمان، **فطاركة كرسي المشرق**، ص ٦٦.

(١٣٥) **تاريخ إيليا بَرَشينايا**، ص ١٦٧.

(١٣٦) *S.O.* p. 607.

(١٣٧) Assemani, *B.O.* T. III a, p. 261; Duval (R), *Litterature Syriaque*, p. 74, 298, 392.

(١٣٨) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٩٥.

على كرسي الحيرة أو عن اسمه الكامل وأصله خصوصاً وأن ماري ينفرد بذكر هذا الأسقف.

ـ عبد المسيح (ت ٣٧٦ هـ/٩٨٧ م). قال ماري أنه كان أسقف الحيرة قبل أن يعينه الجاثليق عمّانوئيل مطراناً على البصرة حوالى سنة ٩٥٠ م وعين مكانه أسقفاً يدعى نسطوريس[١٣٩].

ـ يوسف، كان أسقفاً على الحيرة قبل أن يسيمه الجاثليق ماري بن طوبا (٣٧٦ ـ ٣٨٩ هـ/٩٨٧ ـ ١٠٠٠ م) مطراناً على البصرة[١٤٠].

ـ أبو عيسى يوحنّا بن إبراهيم بن نازوك من أهل معلثايا من دير إيشعيب. اختاره الجاثليق ماري بن طوبا وسامه أسقفاً على الحيرة مكان يوسف في آخر سنة ٣٧٧ هـ/٩٨٨ م. ثم سيم جاثليقاً سنة ٤٠٣ هـ/١٠١٢ م تحت اسم يوحنّا السادس[١٤١].

بعد ذلك وفي سنة ٤١٩ هـ وسنة ٤٦٦ هـ يذكر ماري أنه كان للحيرة أساقفة لكنّه لم يعرّف بهم[١٤٢]، ثم تنقطع الأخبار عن أساقفة هذه المدينة.

فضلاً عن هذه القائمة الخاصة بأساقفة الحيرة نجد في المصادر ذكراً لقساوسة خاصين بأهل الحيرة، مثال ذلك: يوزادق قسّ العباديين كما عرّفه ماري بن سليمان في آخر أيام الجاثليق عمّانوئيل (ت ٣٤٩ هـ/ ٩٦٠ م)[١٤٣] على أنه المثال الوحيد الذي عثرنا عليه.

ونجد في المصادر النسطورية أخباراً أخرى عن أهل الحيرة في علاقتهم بالكنيسة تستحقّ منّا التوقف عندها. عرفنا من هذه المصادر أن أهل الحيرة من رجال الكنيسة والعلمانيين كانوا يلعبون دوراً رسمياً في انتقاء[١٤٤] المرشحين لكرسي الفطركة (الجثلقة)[١٤٥] ولنا على هذا الأمر أمثلة عديدة.

فبعد وفاة الجاثليق يعقوب سنة ٧٧٣ م تقدم للانتخاب حنان يشوع أسقف لاشوم وكان من ورائه أهل الحيرة، أما المرشح الثاني فكان راهباً يدعى جيورجيس. وبعد فشل المجمع في انتخاب شرعي رفعت القضية إلى المهدي الذي اختار حنان يشوع «إعجاباً ببهاء طلعته ووقاره»[١٤٦].

كما كان أهل الحيرة وراء انتخاب الجاثليق إبراهيم الثاني سنة ٨٣٥ م. يقول السمعاني في هذا الصدد: «ولعقله وصلته ورحمته للضّعفاء اختاره أهل الحيرة والكساكرة...». إضافة إلى ذلك كان للعباد رأيهم في توزيع المناصب الكنسية وهو ما يتوضح من الخلاف الذي وقع بين العباد

---

(١٣٩) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٩٧، ٩٩، ١٠٢؛ Assemani, *B.O.* T. III, a, p. 198.

(١٤٠) عمرو بن متّى، **المصدر السابق**، ص ٩٤، ٩٥، ٩٦؛ ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١١٤؛ **تاريخ إيليا برشينايا**، ص ٦٣؛ Assemani, *B.O.* T. III, b. p. 640 - 641, 756 - 757.

(١٤١) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٩٤.

(١٤٢) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١٢٩، ص ١١٨.

(١٤٣) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٩٧.

(١٤٤) أما عن عملية الانتخاب نفسها فكانت من امتيازات الأساقفة والمطارنة.

(١٤٥) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٧٠ ـ ٧١؛ **تاريخ إيليا برشينايا**، تحت السنة ١٥٩ هـ ص ١٦٩.

(١٤٦) Assemani, *B.O.* T. III, a, p. 508.

والمدائنيين (أهل المدائن) لأجل تعيين عبد المسيح قس المدائن أركيذياقوناً[١٤٧] Archevêque. فالعباد اقترحوا أن يترك عبد المسيح القسانية لغيره ويكون هو الأركيذياقون على هذا القس والعباد وباقي القساوسة. إلا أن الجاثليق يوحنا بن الطّرغال (عين سنة ٤٤١ هـ/ ١٠٥٠ م) في عهد الخليفة القائم لم يمكنه فعل ذلك فغضب العباد وتوترت علاقتهم مع الجاثليق مدة سنتين على حد قول ماري[١٤٨]. كما يتضح من هذه الأخبار أن الحيرة كان لها أركيذياقون علاوة على الأسقف والقس. ولعل هذا الوضع الهام لأهل الحيرة في الكنيسة النسطورية أتاح لهم فرصة المشاركة في المناقشات والمناظرات الدينية. ومن ذلك النقاش الذي حصل بين أهل المدائن والعباد في معنى «السّليح» يوم جنازة الجاثليق عمانوئيل سنة ٣٤٩ هـ[١٤٩]. ومن المؤسف أننا لم نعثر على أثر لمضمون هذا النقاش حتى نطّلع على موقف العباد كعرب مسيحيين في هذا الموضوع.

وإذا كان ثمة من حاجة لإضافة شيء بشأن العباد في علاقتهم بالكنيسة النسطورية فإننا نشير إلى تكليف بعض العباد بمسؤوليات حسّاسة تهم شؤون الكنيسة الداخلية. فقد أنيط تدبير أموال الجثلقة إبّان خلوّ السدّة[١٥٠] لعبد بن عون الجوهري العبادي الذي كانت داره بإسبانبر، إحدى الضواحي بمدائن طيسفون[١٥١]. ونحن نرى في كل هذا شهادة واضحة على أن الحيرة كانت مركز الكنيسة النسطورية بجنوب العراق خصوصاً إذا علمنا أيضاً أن بعض الجثالقة دُفنوا بالحيرة مثل إبراهيم الثاني الذي دفن بدير يزدّفنة سنة ٨٥٠ م، وأن الحيرة كانت في وقت ما مقر إقامة الجاثليق آبا الثاني Aba II (٧٤١ ـ ٧٥٢ م)[١٥٢].

بعد أن تناولنا علاقة الحيرة بالكنيسة النسطورية في الفترة الأموية والعباسية الأولى يمكن حوصلة خصائصها على النحو التالي:

أوّلاً: كانت الحيرة مرتكز الكنيسة النسطورية في جنوب العراق في العهدين الأموي والعبّاسي الأوّل.

ثانياً: بقيت المسيحية بين أهل الحيرة فترة طويلة نسبياً بعد مجيء الإسلام أي ما يقارب أربعة قرون.

ثالثاً: استمر تعيين أساقفة على أهل الحيرة في الفترة الإسلامية إلى أواخر القرن العاشر الميلادي. إلا أن قائمة أساقفة الحيرة تبقى منقوصة بسبب صمت المصادر عن ذكرها في بعض الفترات مثل الفترة الممتدة بين سنتي ٧٩٠ و ٩٠٠ م.

رابعاً: بالرّغم من بعض الغموض الذي يحوم حول بعض أسماء أساقفة الحيرة فإنه بإمكاننا

---

(١٤٧) Archevêque: رتبة دينية أرقى من الأسقف.

(١٤٨) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١١٩.

(١٤٩) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٩٧.

(١٥٠) أخرت الاضطرابات انتخاب خلف لطيماثاوس عند النساطرة (ت سنة ٢٠٥ هـ).

(١٥١) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٧١؛ Assemaini, *B.O.* T. III, a, p. 508.

(١٥٢) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٦٢.

القول بأن هؤلاء كانوا من غير العرب كما كان بعضهم من الرهبان ومن رجال العلم.

خامساً: كثير من أساقفة الحيرة ارتقى إلى منصب المطرانية واشتهر منهم يوحنا بن نازوك الذي أصبح جاثليقاً.

ب ـ أبرشية الأنبار النسطورية:

سبق أن درسنا أبرشيتي الأنبار السريانية الشرقية (النسطورية) والسريانية الغربية (اليعقوبية) قبل الإسلام ورأينا أنهما تقعان في مدينة للعرب من تنوخ والنمر بن قاسط(١٥٣).

فيما يخص أبرشية الأنبار السريانية الغربية يلاحظ أن المصادر المسيحية لا تدرجها في قوائمها بعد الإسلام(١٥٤). ولهذا السبب ولعدم ذكر أساقفة يعاقبة على الأنبار نستدل على أن هذه الأبرشية لم تعمر طويلاً. ومع ذلك ظلّ في الأنبار مسيحيون عرب حتى بدايات القرن الثاني عشر الميلادي، وهو أمر تؤكده قائمة الأساقفة النساطرة الخاصين بالأنبار وبعض الأخبار الواردة في المصادر العربية عن مسيحيين عرب كانوا بالمدينة في مطلع العهد العباسي. منها ما نقله ابن خلّكان عن أبي ليلى حسّان بن سنان التنوخي(١٥٥) الذي كان في عهد الخليفة أبي العبّاس السفاح (١٣٢ ـ ١٣٦ هـ/ ٧٤٩ ـ ٧٥٤ م): «ولد على النصرانية وكانت دينه ودين آبائه»(١٥٦). مع الملاحظة أن حسّان التنوخي كان قد أسلم لمّا أقام أبو العبّاس بمدينة الأنبار واتخذه كاتباً له. وما يشدّ الانتباه فيما رواه ابن خلّكان عن حسّان وعائلته أنه كانت له حين أسلم ابنة بالغة أقامت على النصرانية فلمّا حضرتها الوفاة أوصت لدير تنوخ بالأنبار(١٥٧). وهذا أمر إن دلّ على شيء فهو يدل من ناحية على ممارسة حريّة المعتقد داخل العائلة العربية في دار الإسلام في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وعلى تمسك المرأة المسيحية بديانتها أكثر من الرجل من ناحية أخرى.

أما فيما يتعلق بأساقفة الأنبار النساطرة بعد الفتح الإسلامي فإن المصادر النسطورية تذكر منهم:

ـ صليبا زخا، أب من أهل الطيرهان، كان أسقفاً للأنبار سنة ٧١٤ م قبل أن يُسام جاثليقاً في خلافة سليمان بن عبد الملك(١٥٨).

ـ يوحنّا، كان ضمن الممضين على قرارات مجمع الجاثليق طيماثاوس الأول المنعقد سنة ١٧٤ هـ/ ٧٩٠ م(١٥٩).

---

(١٥٣) انظر القسم الأول من هذا البحث ص ٥٩.

(١٥٤) مثال ذلك لا تُذكر أبرشية الأنبار اليعقوبية في **تاريخ ميخائيل الكبير** ولا في **تاريخ السعرتي** ولا من قبل ماري بن سليمان.

(١٥٥) عرف في مصادر أخرى باسم أبي العلاء حسان بن سنان التنوخي. انظر الخطيب البغدادي **تاريخ بغداد**، ج ٨، ص ٢٥٩.

(١٥٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ترجمة رقم ٢٠٠، ج ٢، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(١٥٧) لم نعثر على ذكر لدير تنوخ في كتب الديارات المعروفة.

(١٥٨) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٦٠ ـ ٦١؛ ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٦٥.

(١٥٩) Assemani, *B.O.* IV, DCC XVIII; *S.O.* p. 608.

- ثاذاسيوس Theodose من باجرمي سامه الجاثليق سبريشوع أسقفاً على الأنبار ثم نقله إلى مطرنة جند يسابور ثم سيم جاثليقاً سنة ٢٣٨ هـ/٨٥٣ م في أيام الخليفة المتوكل[١٦٠].

- يوحنّا بن نرسي من كرخ جذان، كان أسقف الأنبار ثم سيم جاثليقاً سنة ٢٧١ هـ/ ٨٨٤ م في خلافة المعتمد على الله[١٦١].

- إيليا، أسقف الأنبار لستة عشر عاماً (٢٩٣ - ٣١٠ هـ/٩٠٦ - ٩٢٢ م)، وهو مؤرخ وشاعر مشهور[١٦٢].

- يهبلاها، أسقف الأنبار في عهد المستكفي (٣٣٣ - ٣٣٤ هـ/٩٤٤ - ٩٤٦ م) وخلع من كرسي الأنبار قبل سنة ٩٦٣ م[١٦٣].

- إيليا، سامه الجاثليق ماري بن طوبا (٣٧٦ هـ/٩٨٧ م) أسقفاً للأنبار بدل الأسقف سبريشوع[١٦٤].

- لا تذكر المصادر اسم أسقف الأنبار الذي حضر اجتماع انتخاب الجاثليق يوحنّا السادس سنة ٤٠٢ هـ/١٠١٢ م، والأسقف الذي قرأ الإنجيل عند سيامة الجاثليق إيشوعياب الرابع سنة ١٠٢١ م[١٦٥].

- منذر، كان حاضراً عند انتخاب الجاثليق إيليا الأول سنة ٤١٩ هـ/١٠٢٨ م[١٦٦].

- ماري، سامه الجاثليق سبريشوع أسقفاً على الأنبار سنة ٤٤٩ هـ/١٠٦٣ م[١٦٧].

- زكرياء، راهب من دير سعيد، سامه الجاثليق إيليا الثاني أسقفاً للأنبار وهيت سنة ٥٠٤ هـ/ ١١١١ م[١٦٨].

بعد ذلك تصمت المصادر المسيحية عن ذكر أساقفة خاصين بأبرشية الأنبار النسطورية.

وقد ارتقى عدد هام من أساقفة الأنبار إلى رتبة الجاثليق مما يدل على أنهم كانوا من النخبة

---

(١٦٠) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٧١ - ٧٢؛ ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٦٨؛ Assemani, *B.O.* T. III, a, p. 210.

(١٦١) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٧٤ - ٧٥؛ ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٨٢ - ٨٣؛ **تاريخ إيليا برشينايا**، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(١٦٢) **تاريخ إيليا**، ص ٧٧؛ Assemani, *B.O.* T. III, a, p. 258, T. IV p, DCC XVIII; Duval, *Litterature Syriaque*, p. 204, 393.

(١٦٣) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١٠٠؛ Assemani, *B.O.* T. III, b, p. 718, T. IV p. DCC XVIII.

(١٦٤) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٩٤ - ٩٥؛ Assemani, *B.O.* T. III, p. 443, T. IV DCC p. XVIII.

(١٦٥) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ٩٧؛ Assemani, *B.O.* T. II, p. 446.

(١٦٦) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١١٨؛ Assemani, *B.O.* T. III, a, p. 264.

(١٦٧) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١٢٥ - ١٣٠؛ Assemani, *B.O.* T. IV p.DCC XVIII.

(١٦٨) عمرو بن متى، **المصدر السابق**، ص ١٠٣؛ ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١٥٣؛ Assemani, *B.O.* T. III, p. 449, T. IV p. DCC XVIII.

المميزة من رجال الدين النساطرة، ونفهم من هذا أيضاً اهتمام الكنيسة بالمسيحية والمسيحيين في الأنبار.

هذه أهم الأبرشيات العربية النسطورية التي ثبت وجودها خلال الفترة الإسلامية في العراق، وتطلعنا المصادر المسيحية على أمثلة محدودة لعرب مسيحيين نساطرة تواجدوا في العاصمة العباسية بغداد(١٦٩).

فلنتوقف قليلاً أمام بغداد التي كانت مقر الجاثليق، رئيس الكنيسة النسطورية.

كان من الصعب معرفة معلومات مفصّلة عن مجموعات عربية مسيحية منظّمة ببغداد في العهد العبّاسي بالرغم من كثرة المسيحيين فيها ومن تعدّد المحال المختصة بالمسيحيين(١٧٠). فالمصادر الأساسية التي تتعرض للمسيحية ببغداد في العهد العباسي مثل كتاب **الرّؤساء** لتوما أسقف المرج وكتاب **الديارات** للشابشتي لا تشير إلى حضور عربي مسيحي مكثف ومنظم في هذه المدينة.

كما أن مصادر التاريخ العام للفترة العباسية لا تذكر إلا جماعة أهل الحيرة ومنهم أصبغ العبادي(١٧١) صاحب كنيسة بدار الرّوم(١٧٢) وهي الكنيسة التي حدث بين جدرانها شجار بين الحيريين والكسكريين من جرّاء انتخاب الجاثليق أنوش (ت ٨٨٣ م)(١٧٣)، وأبو عيسى المنذر بن النعمان العبادي الذي عاش في عهد الخليفة المطيع (٣٣٤ ـ ٣٦٣ هـ/٩٤٦ ـ ٩٧٤ م).. هذا إضافة إلى بعض الأفراد المسيحيين العرب الذين لمعوا ببلاط الخلفاء مثل عبد المسيح بن إسحق الكندي في عهد الخليفة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ/٨١٣ ـ ٨٣٣ م)(١٧٤).

تسمح لنا المعطيات المتوافرة عن المجال العربي النسطوري بإبراز الملاحظات التالية:

أوّلاً: شمل المجال العربي النسطوري أبرشيتين هامتين، هما الحيرة والأنبار(١٧٥)، وقد

---

(١٦٩) حديثنا عن بغداد في إطار دراستنا للفضاء العربي النسطوري لا يعني حتماً أن كل المسيحيين المتواجدين فيها كانوا نساطرة لأنه كان ببغداد ضاحية لليعاقبة بالقرب من باب المحوّل وحي للروم وللنساطرة بالقرب من باب الشماسية.

(١٧٠) انظر عن هذا الموضوع: M. Allard, «Les chretiens à Bagdad» dans *Arabica,* p. 375 - 388; J. Nasrallah, *L'église Melkite en Iraq, en Perse et dans l'Asie orientale.* p II: Le catholicosat de Bagdad, dans *PO,* 1976, T. XXVI, p. 319 - 353.

(١٧١) Assemani, *B.O.* IV, p. DCC VI.

(١٧٢) دار الروم: محلة خاصة بالنصارى تقع على الجزء الأسفل من نهر المهدي تلاصق محلة الشماسية الواقعة شمال بغداد. قال ياقوت في **معجمه** «إن دار الروم كانت تقع في جوار محلة الشماسية» ج ٢، ص ٣٦١. وقال «والأصل في هذا الاسم (أعني دار الروم) أن أسرى من الروم قدم بهم إلى المهدي وأسكنوا داراً في هذا الموضع فسميت بهم..» ج ٢، ص ٥١١.

(١٧٣) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٨١ و ٨٣.

(١٧٤) سندرس بتفصيل أكثر دور عبد المسيح بن إسحق الكندي في بلاط الخليفة المأمون في فصل لاحق.

(١٧٥) من المؤكد أن هناك عرباً نساطرة آخرين منتشرين بالجزيرة الفراتية أو في منطقة البصرة أو في بغداد، =

برزت الحيرة في العهدين الأموي والعباسي الأوّل كمرتكز للكنيسة النسطورية في جنوب العراق.

ثانياً: استمرت المسيحية العربية النسطورية إلى أواخر القرن العاشر بالحيرة والحادي عشر بالأنبار.

ثالثاً: ساهم العرب النساطرة في بناء الكنائس في بغداد في مطلع العهد العبّاسي.

ونغلق دراسة المجال المسيحي العربي في دار الإسلام في علاقته بالكنيسة أبّان العهدين الأموي والعبّاسي الأوّل بالاستنتاجات التالية:

أوّلاً: كان المجال العربي اليعقوبي أوسع من المجال العربي النسطوري في العهد الإسلامي، إلا أن المسيحية العربية النسطورية عمّرت أكثر من المسيحية العربية اليعقوبية.

ثانياً: تميز العرب النساطرة من خلال العباد أساساً بدورهم الفعّال والمؤثر في حياة كنيستهم، على عكس العرب اليعاقبة الذين لم يذكر لهم أي نشاط داخل كنيستهم.

ثالثاً: لم تكن المسيحية العربية النسطورية واليعقوبية عربية الرئاسة.

رابعاً: ولئن بدا الحضور العربي المسيحي في دار الإسلام منظماً ومحاطاً بإكليروس كثيف، فإن الطائفة المسيحية العربية لم تكن تمثل سوى أقلية دينية وسط جمهور المسلمين.

خامساً: سمحت لنا هذه الدراسة بالتأكد من أن السياسة الإسلامية الدينية في العهدين الأموي والعباسي الأول كانت تسمح للمرأة العربية البالغة بالإبقاء على مسيحيتها حتى ولو أسلم ربّ العائلة.

فما هي حال هذه الأقلية في دار الإسلام في ظل الأمويين والعباسيين الأوائل؟ وما هو مدى تأثرها بالمجموعة المسلمة؟ وما هو مدى تأثيرها فيها؟ هذا ما سنتبيّنه في الفصول القادمة.

= إلا أن المعلومات المتوفرة لدينا الآن لا تسمح بضبطهم بدقة وتحديد انتمائهم القبلي أو المذهبي. فغالباً ما نجد أخباراً عن عرب مسيحيين دون ذكر مذهبهم.

- ٢ -

موقف الدولة والمجتمع والفقه من المسيحيين العرب ودورهم في الدولة والمجتمع

سنبحث في هذا الفصل في العلاقات بين الدولتين الأموية والعباسية (في عصرها الأول) والمسيحية العربية وبينها وبين الفئات الاجتماعية المسلمة، وفي موقف الفقهاء السنيين من المسيحية العربية حتى تحصل لنا نظرة متكاملة عن علاقة المسلمين بها ومدى تأثير هذه العلاقة على وضعها ومصيرها في دار الإسلام.

ولمعرفة وضعية جماعة المسيحيين العرب في دار الإسلام من كل جوانبها، فإنه من البديهي دراسة دورهم وتأثيرهم في الدولة والمجتمع.

١ - التعامل الضريبي مع المسيحيين العرب في العصرين الأموي والعبّاسي الأوّل:

نجد في مصادرنا بعض الأخبار عن حكم المسيحيين العرب في المجال الضريبي في العهدين الأموي والعباسي الأول والمتعلقة أساساً ببني تغلب ونصارى نجران.

ففيما يخصّ نصارى نجران، نقل البلاذري عن أبي مسعود الكوفي ما حرفه: «إن صاحب النجرانية بالكوفة كان يبعث رُسُلَهُ إلى جميع من بالشّام والنواحي من أهل نجران فيعطونهم مالاً يقسمه عليهم لإقامة الحلل، فلما ولِيَ معاوية أو يزيد بن معاوية شكوا إليه تفرّقهم وموت من مات منهم، وإسلام من أسلم منهم، وأحضروه كتاب عثمان بن عفان بما حطّهم من الحلل. وقالوا: إنما ازددنا نقصاناً وضعفاً فوضع عنهم مائتي حلة يتمّه أربعمائة حلّة. فلمّا ولي الحجاج بن يوسف العراق وخرج ابن الأشعث عليه، اتهم الدهاقين بموالاته واتهمهم معهم فردّهم إلى ألف وثمانمائة حلّة وأخذهم بحُلل وشَي. فلما ولي عمر بن عبد العزيز شكوا إليه فناءهم ونقصانهم وإلحاح الأعراب بالغارة عليهم وتحميلهم إيّاهم المؤن المجحفة بهم وظلم الحجاج إياهم فأمر فأحصوا فوُجدوا على العُشر من عدّتهم الأولى، فقال أرى هذا الصلح جزية على رؤوسهم وليس هو بصلح عن أرضيهم، وجزية الميت والمسلم ساقطة، فألزمهم مائتي حلّة قيمتها ثمانية ألف درهم. فلمّا ولي يوسف بن عمر العراق في أيام الوليد بن يزيد ردّهم إلى أمرهم الأول عصبية للحجاج. فلمّا استخلف

أمير المؤمنين أبو العباس عمدوا إلى طريقه يوم ظهر بالكوفة فالقوا فيه الريحان، ونثروا عليه وهو منصرف إلى منزله من المسجد، فأعجبه ذلك من فعلهم ثم إنهم رفعوا إليه في أمرهم، وأعلموه قلّتهم وما كان من عمر بن عبد العزيز ويوسف بن عمر وقالوا إن لنا نسباً في أخوالك بني الحارث بن كعب، وتكلم فيهم عبد الله بن الربيع الحارثي وصدّقهم الحجاج بن أرطاة فيما ادعوا، فردّهم أبو العباس إلى مائتي حلّة قيمتها ثمانية آلاف درهم. فلمّا استخلف الرشيد هارون أمير المؤمنين وشخص إلى الكوفة يريد الحج وضعوا إليه في أمرهم وشكوا تعنت العمال إياهم فأمر فكتب لهم كتاب بالمائتي حلّة وأمر أن يُعفوا من معاملة العمال وأن يكون مؤداهم بيت المال بالحضرة»[1].

ونجد في **كتاب الوزراء والكُتّاب** للجهشياري أن نصارى نجران كانوا يدفعون مائتي حلّة في عهد هارون الرشيد[2].

يبين هذا النص أن ضريبة نصارى نجران مرّت بعدة تغيرات وفقاً للسياسة الشخصية للخلفاء والولاة، وتمثّلت هذه التغيرات في تنقيص ضريبتهم في عهد معاوية أو ابنه يزيد وعمر بن عبد العزيز وأبي العباس وهارون الرشيد، وفي تحولها إلى جزية على الرؤوس في عهد عمر بن عبد العزيز بعد أن كانت ضريبة على الرؤوس والأرض معاً، وفي تخلص نصارى نجران من تعنت العمال والتعامل مباشرة مع بيت المال منذ عهد هارون الرشيد وهو امتياز لا نعرف له مثيلاً عند أهل الذمة.

كما تبرز هذه الأخبار أنّ وضعية نصارى نجران كانت صعبة بسبب افتقارهم وتناقص عددهم وتعرّضهم إلى هجومات الأعراب وظلم بعض الولاة كما لم يكن من السهل عليهم الحفاظ على حقوقهم.

أما فيما يتعلق بنصارى تغلب فإن الأخبار الخاصة بحكمهم في العهد الأموي والعبّاسي الأوّل لا تزال بحاجة إلى شيء من التوضيح. نحن نعلم أن بني تغلب كانوا يؤدون الصدقة مضاعفة منذ عهد عمر بن الخطاب بدل الجزية، غير أننا نجد في شعر جرير بن عطية (ت ١١٤ هـ/٧٣٣ م) ما يفيد أنهم أصبحوا يدفعون الجزية مثل بقية أهل الذمة إذ قال:

عَجِبْتُ لِفَخْرِ التَّغْلِبِي وَتَغْلِبٌ ... تُؤَدِّي جِزَى النَّيْرُوزِ خضعاً رِقَابُهَا[3]

وقال أيضاً:

لَنَا كُلَّ عَامٍ جِزْيَةٌ تَتَّقِي بِهَا ... عَلَيْك وَمَا تَلْقَى مِنَ الذُّلِ أَبْرَحُ[4]

وقال في موضع آخر:

وَيَسْعَى التَّغْلِبِيُّ إِذَا اجْتَبَيْنَا ... بِجِزْيَتِهِ وَيَنْتَظِرُ الهِلَالَ[5]

---

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩٠ ـ ٩٢.
(٢) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، ص ٢٨١.
(٣) ديوان جرير، ص ٥٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

نلاحظ أن جريراً ذكر جزية بني تغلب في ثلاث مناسبات في شعره. فهل نفهم من هذا أنهم صاروا يدفعون الجزية في عهد جرير؟ أم أنها مجرّد استعمال لفظي أراد جرير من خلاله إذلال بني تغلب وطعنهم في كبريائهم؟ ومهما يكن من أمر فإن الأحداث التاريخية تثبت أن بني تغلب خضعوا للجزية فعلاً في أيّام عمر بن عبد العزيز، فقد روي عنه أنه أبى عليهم إلا الجزية وقال: «لاَ وَالله إلا الجزية! وإلا فقد آذنتم بالحرب»(٦).

وجاء في رواية ابن وهب عن ابن أبي ذئب أن عمر بن عبد العزيز قال لنصارى كلب وتغلب لا نأخذ منكم الصدقة وعليكم الجزية فقالوا: أتجعلنا كالعبيد. قال لا نأخذ منكم إلا الجزية. قال فتوفي عمر وهم على ذلك(٧).

ولئن جاز لنا تصديق هذا الخبر لما نعرفه من تقيّد عمر بن عبد العزيز بتطبيق الأحكام القرآنية فإننا نكاد نوقن أنه حكم غير ثابت ولا يعبّر إلا عن سياسة مؤقتة، لأننا وقفنا على خبر نقله ابن الأثير جاء فيه أن الخليفة هارون الرشيد استعمل على «صدقات» تغلب روح بن صالح الهمداني، وهو الذي ثار عليه نصارى تغلب وقتلوه وجماعة من أصحابه فثأر له أخوه حاتم بن صالح وقتل منهم خلقاً كثيراً وأسر مثلهم(٨).

نستخلص من كل هذه الإجراءات أن نصارى نجران وبني تغلب حافظوا على امتيازاتهم الضريبية القديمة (صدقة مضاعفة) بالنسبة إلى بني تغلب وتمتعوا بامتيازات جديدة من أبرزها التخفيف من ضريبة نصارى نجران وبالتالي عدم تكليفهم فوق طاقتهم وتحرّرهم من مراقبة العمّال، وهو موقف إن دلّ على شيء فهو يدل على تسامح الأمويين والعباسيين الأوائل مع المسيحيين العرب، وهذا طبعاً إذا استثنينا فترة الحجاج بن يوسف ويوسف بن عمر بالنسبة لنصارى نجران وفترة عمر بن عبد العزيز بالنسبة لنصارى تغلب.

٢ ـ التعامل الدّيني مع المسيحيين العرب في العصرين الأموي والعبّاسي الأوّل:

تؤكد الأحداث التاريخية أن المسيحيين العرب تابعوا على العموم ممارسة طقوسهم الدينية وتمتّعوا بحرّية العقيدة مثلما كان عليه الأمر قبل الإسلام عدا في بعض الفترات التي اتّسمت بالتشدّد معهم كما هو الحال في عهد عمر بن عبد العزيز وبالخصوص في عهد المهدي. وقد لمسنا ذلك التسامح الدّيني من خلال إشارات عن طقوسهم في المصادر الإسلامية والمسيحية وفي شعر شعراء مسيحيين أو في شعر شعراء مسلمين هجوهم بسبب ديانتهم.

تُبرز هذه الإشارات أن المسيحيين العرب كانوا يقدمون القرابين ويصومون ويصلون ويحجون ويحتفلون بأعيادهم إلى غير ذلك من المناسك والعادات الدينية.

فمن الأدلة على ممارسة طقس القُربان، قَسم المسيحيين العرب به. فقد أقسم الأخطل

(٦) ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩١.

(٧) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، رواية الإمام سحنون، ج ١، ص ٢٤٢.

(٨) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٥، ص ٨٤.

بالقربان لمّا قال لرجل من بني شيبان: «فوا الصليب والقربان لأتخلّصن إلى كليب خاصة دون مضر»[٩]. وسُمِع حفيد حنين بن بلْوَع الحيري[١٠] يقول لأبي إسحاق بن إبراهيم بن المهدي أن صوت ابن سُريج ما صنع «والصّليب والقربان إلاّ في منزلنا وفي سرداب لجدّي»[١١]. كما جاء ذكر القربان في شعر لجرير بن عطية يهجو فيه نصارى تغلب قال:

حُجُّـوا الصَّلِيـبَ وَقَـرِّبُـوا قُـرْبَـانَكُـمْ   وَخُـذُوا نَصِيبَكُـمْ مِـنَ الخِنْـزِيـرِ[١٢]

وكان المسيحيون العرب الرحل يقدمون القرابين في مذبح محمول. وأبو نصر يحيى بن جرير التكريتي هو الذي يذكر حادثة المذبح المحمول الذي كان العرب الرحل النصارى من بني تغلب واليمن وغيرهم ينقلونه مع تنقلهم في كل مكان. وأنهم كانوا يقدسون بالعربية وأن أول قدّاس بالعربية كان سنة ٣٠٠ هـ. قال أبو نصر في الباب الرابع والخمسين من كتابه الموسوم **المرشد**: «إنه في تلك السنة قلّد مطران تكريت الأسقفية رجلاً ديّناً من قوم العرب النصارى وكان يقدس لهم باللّفظ العربي وكان يقدس لهم على الإنجيل»[١٣].

أما بالنسبة إلى المسيحيين العرب الحضر فإن محل التقديس والقربان هو «المذبح» وهو في هيكل الكنيسة. ولا نشك في أنه كانت لهم كنائس في ديارهم. فقد عرفت كنيسة الأُكيراح كأشهر كنيسة للنجرانيين بجنوب العراق[١٤]. وورد في شعر جرير ذكر لكنائس بديار بني تغلب وبعض أوصافها قال:

مَـا فِـي مَقَـامِ تَغْلِـبَ مَسْجِـدٌ   وَبِهَـا كَنَـائِـسُ خَنْتَـمٌ[١٥] وَدِنَـانُ[١٦]

وكان المسيحيون العرب يقيمون صلاتهم أيضاً وهو ما لمسناه في شعر الأخطل في ردّه على بعض بني رؤاس لمّا دعاه في الكوفة إلى دخول المسجد ليصلي وكان المؤذن نادى بالصلاة، فقال:

أُصَلِّـي حَيْـثُ تُـدْرِكُنِـي صَـلاَتِـي   وَلَيْـسَ البِـرُّ عِنْـدَ بَنِـي رُؤَّاسِ[١٧]

وقال في إحدى قصائده يفتخر بصلاة النصارى:

وَلَكِنِّـي سَـأَشْـرَبُهَـا شَمُـولاً   وَأَسْجُـدُ قَبْـلَ مُنْبَلَـجِ الصَّبَـاحِ[١٨]

وكان المسيحيون العرب يستخدمون النواقيس للإيذان بالصلاة كما ورد في شعر جرير ساخراً من قوم الأخطل قائلاً:

رِجْـسٌ يَكُـونُ إِذَا صَلُّـوا أَذَانُهُـمْ   قَـرْعُ النَّـوَاقِيسِ لاَ يَـدْرُونَ مَـا السُّـوَرُ[١٩]

وما لا يُنكر أن المسيحيين العرب كانوا يقيمون الصلاة الأسبوعية يوم الأحد، إذ جاء في

(٩) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٨٨.
(١٠) عاش حفيد حنين بن بلوع في عهد الخليفة هارون الرشيد.
(١١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.
(١٢) **ديوان جرير**، ص ١٤٩.
(١٣) أبو نصر يحيى بن جرير التكريتي، **كتاب المرشد**، الفصل ٥٤.
(١٤) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(١٥) الخنتم، هو الخزف الأزرق.
(١٦) المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ١٠٤.
(١٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣١٤.
(١٨) **ديوان الأخطل**، ص ٣٢.
(١٩) **ديوان جرير**، ص ١٩٩.

أخبار عن أبي زبيد الطائي أنه كان يحمل في كل أحد إلى البيعة مع النصارى، لما التحق بالوليد بن عقبة بالرقّة[٢٠]. وما نلاحظه من هذا الخبر أن المسيحيين العرب كانوا يرتادون الكنيسة ذاتها التي يرتادها العجم.

ويؤخذ من قول البيروني (ت ٤٤٠ هـ/١٠٤٨ م) في **الآثار الباقية** أنّ العباد والعرب النصارى استمروا يصومون «صوم العذارى» في زمانه[٢١]، ونذكر أن صوم العذارى يتمثل في صيام ثلاثة أيام ويجب على من صامها أن يقيمها في ترك اللّحم و «الزّهومة»[٢٢]. وورد بقلم ماري بن سليمان ما حرفه: «ويكون إمساكهم في الصوم عن اللحم ويقنعون باللبن فحسب وإن كانت عادتهم الحامض منه يتناولون الحلو لتغيير العادة»[٢٣].

ومن مناسك المسيحيين العرب الحجّ. فقد واصلت تغلب الحجّ إلى قبر القديس مار سرجيس في الرصافة. وممن ذكر حج بني تغلب في العهد الإسلامي جرير في شعره الذي قال فيه:

لَعَـنَ الإلَـهُ نُسَيَّـةً مِـنْ تَغْلِـبِ   يَـرْفَعْـنَ مِـنْ قِطَـعِ العَبَـاءِ خُـدُورَا
الجَـاعِلِيـنَ لِمَـارَ سَـرْجِـسَ حَجَّهُـمْ   وَحَجِيـجُ مَكَّـةَ يُكْثِـرُ التَّكْبِيـرَا[٢٤]

ومما هو ظاهر في أقوال الشعراء والمؤرخين أن الصليب كان معظّماً متبجلاً، مقدساً عند المسيحيين العرب في العهد الإسلامي. فكانوا يعلّقونه على صدورهم رجالاً ونساءً ويحملون أعلامه في حروبهم، قال الأخطل يصف قومه في حربهم لقيس:

لَمَّـا رَأَوْنَـا وَالصَّلِيـبَ طَـالِعـاً   وَمَـارَ سَـرْجِيـسَ وَسَمًّـا نَـاقِعـا[٢٥]

كما جاء في شعر جرير ساخراً من بني تغلب:

قَبَـحَ الإلَـهُ وُجُـوهَ تَغْلِـبَ كُلَّمَـا   شَبَـحَ الحَجِيـجُ وَكَبَّـرُوا إهْـلالَا
عَبَـدُوا الصَّلِيـبَ وَكَـذَّبُـوا بِمُحَمَّـدٍ   وَبِجِبْـرَئِيـلَ وَكَـذَّبُـوا مِيكَـالاَ[٢٦]

وقال فيهم أيضاً:

فَـأَمَّـا النَّصَـارَى العَـابِـدُونَ صَلِيبَهُـمْ   فَخَـابُـوا، وَأَمَّـا المُسْلِمُـونَ فَـأَفْلَحُـوا[٢٧]

ونلمس ذلك أيضاً في شعر قاله جرير في الفرزدق الذي أصهر في شيبان من عائلة نصرانية وناصر الأخطل التغلبي عليه:

وَقَـدْ لَحِـقَ الفَـرَزْدَقُ بِـالنَّصَـارَى   لِيَنْصُـرَهُـمْ وَلَيْـسَ بِـهِ انْتِصَـارُ
وَيَسْجُـدُ لِلصَّلِيـبِ مَـعَ النَّصَـارَى   وَأَفْلَـجَ سَهْمُنَـا، فَلَنَـا الخِيَـارُ[٢٨]

(٢٠) يعود تاريخ هذا الحدث إلى عهد النزاع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان: الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ١٣٠.

(٢١) البيروني، **الآثار الباقية**، ص ٣١٤.

(٢٢) «الزهومة» لفظة أخذناها من نص عربي أورده السمعاني في **المكتبة الشرقية**: Assemani, *B.O.* T II, p. 426 - 427.

(٢٣) ماري بن سلمان، **فطاركة كرسي المشرق**، ص ١١٣.

(٢٤) **ديوان جرير**، ص ٢٢٥.

(٢٥) **ديوان الأخطل**، ص ٥٣٣.

(٢٦) **ديوان جرير**، ص ٣٦١.

(٢٧) **ديوان جرير**، ص ٨٧.

(٢٨) **ديوان جرير**، ص ١٨٢.

ومثله قال في المرأة التغلبية يعيّرها بعبادة الصليب:

وَلَــمْ تَمْسَــحِ البَيْــتَ العَتِيــقَ أَكُفُّهَــا وَلَكِــنْ بِقُــرْبَــانِ الصَّلِيــبِ تَمَسَّــحُ[٢٩]

وعن عبادة الصّليب دافع عبد المسيح الكندي مجيباً صديقه المسلم الهاشمي: «وأمّا قولك عبادة الصليب التي تضر ولا تنفع لما رأيت من تعظيمنا إياه وتقبيلنا له وتبرّكنا به فنجيبك عنه قائلين إنا نفعل ذلك للذي مثّل لنا فيه من أمر المسيح وما جرى به تدبيره في خلاصنا واستنقاذنا من الهلكة باحتماله الصلب عليه والموت لأجلنا، فإن النعمة عندنا في ذلك مما لا يبلغه منا وصف ولا يفي به شكر. والصليب ممثل هذه النعمة نصب أعيننا يحثّنا على شكر موليها والمنعم بها وإليه نقصد بالتعظيم والتبجيل لا إلى الخشب وغيره مما تصنع منه الصلبان... فكذلك نوجب نحن تعظيم الصليب وتكرمته واستلامه إذ كان ممثّلاً لنا أمر المسيح سيدنا وملكنا وجسيم نعمته عندنا لما صلب دوننا»[٣٠].

يتأكد من هذا النص أن المسيحيين العرب كانوا يتعبدون الصليب بحرية بالغة في العهد العباسي ولا يتردّدون في الدفاع عن عبادتهم له، كما نجد فيه شرحاً وافياً لدواعي عبادة النصارى للصليب وأبعاد هذه العبادة: «لا نعبد الصليب وإنما نعبد القوة الحالّة في الصليب...». وهذا أمر يبيّن لنا جيداً أن هناك من المسيحيين العرب من كان يتفقه في الديانة المسيحية ويعلم بأسرارها ومعانيها العميقة فالصليب بالنّسبة إليهم رمز للخلاص الديني.

ويؤخذ من الشعر في العهد الأموي والعبّاسي والمرويات التاريخية ما يفيد أن المسيحيين العرب واصلوا تعظيم أعيادهم في العهد الإسلامي. وما نعرف عن نصارى بني عجل أنهم كانوا يحتفلون بعيد الفصح. ففي الفصح وأفراحه عند بني عجل قال عبد الله بن الزبير:

وَكَيْــفَ بِعِجْــلٍ إِنْ دَنَــا الفِصْــحُ واغْتَــدَتْ عَلَيْــكَ بَنُــو عِجْــلٍ وَمِــرْجَلُكُــمْ يَغْلِــي[٣١]

وجاء في أخبار أبي زبيد الطائي الشاعر النصراني أن الوليد بن عقبة أوصى له لما احتضر بما يصلحه في فصحه وأعياده من الخمر ولحوم الخنزير وما أشبه ذلك[٣٢]. وكان من عادة المسيحيين العرب في فصحهم أنهم يذبحون الخنزير مثلما وصف جرير بني تغلب لما قال:

وَالــذَّابِحِيــنَ إِذْ تَقَــارَبَ فِصْحُهُــمْ شُهْــبَ الجُلُــودِ خَسِيسَــةَ الأَثْمَــانِ[٣٣]

وذكر ماري بن سليمان وأبو نصر يحيى بن جرير التكريتي أن المسيحيين العرب كانوا يستعملون الحنطة في يوم فصحهم إضافة إلى الخمر ولحم الخنزير[٣٤].

ومن عاداتهم في أعيادهم أنهم يلبسون أبهى الثياب وأجملها ويتباهون بها كما وصفهم أبو

---

(٢٩) **ديوان جرير**، ص ٨٨.

(٣٠) **رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٤، ص ٢٤١.

(٣٢) الأصفهاني، **المصدر نفسه**، ج ١٢، ص ١٣١.

(٣٣) **النقائض**، ج ٢، ص ٩٠٤.

(٣٤) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ١١٢؛ أبو نصر يحيى بن جرير التكريتي، **المصدر نفسه**، الفصل ٥٤.

قابوس النصراني الحيري في شعر كتبه إلى جعفر بن يحيى البرمكي يستهديه ملابس، قال:

أَبَا الفَضْلِ لَوْ أَبْصَرْتَنَا يَوْمَ عِيدِنَا ... رَأَيْتَ مُبَاهَاةً لَنَا فِي الكَنَائِسِ
فَلَوْ كَانَ لَهَذَا المُطْرَفُ الخَزُّ جُبَّةً ... لَبَاهَيْتُ أَصْحَابِي بِهِ فِي المَجَالِسِ
فَلاَ بُدَّ لِي مِنْ جُبَّةٍ مِنْ جِبَابِكُمْ ... وَمِنْ طَيْلَسَانٍ مِنْ جِيَادِ الطَيَالِسِ
وَمِنْ ثَوْبِ قُوهِيٍّ وَثَوْبِ غِلاَلَةٍ ... وَلاَ بَأْسَ لَوْ أَتْبَعْتَ ذَاكَ بِخَامِسِ
إِذَا تَمَّتِ الأَثْوَابُ فِي العِيدِ خَمْسَةً ... كَفَتْكَ فَلَمْ تَحْتَجْ إِلَى لُبْسِ سَادِسِ

فوجه جعفر إلى أبي قابوس من كل صنف ذكره عشر قطع[٣٥].

كما كانت لهم عادات مسيحية في الجنازات ومراسم الدفن مثلما جاء في وصف جرير لجنازة الأخطل:

تَنُوحُ بَنَاتُ أَبِي مَالِكٍ ... بِبُوقِ النَّصَارَى وَمِزْمَارِهَا[٣٦]

ويذكر المؤرخون عن جنازة أبجر بن جابر العجلي أنه مات بالكوفة وهو على النصرانية، فشيع جنازته أشراف العرب معهم قسيسون يتلون الأناجيل[٣٧]. وبالرّغم من صمت المصادر عن المقبرة التي دفن فيها أبجر فإننا لا نشك في أنه دفن بمقبرة النصارى بالكوفة المشهورة باسم «ناووس الكوفة» منذ القرن الأول للهجرة والتي أشار إليها الأصفهاني في طرفة ساقها عن ناووس الجزّار في تحليل تسميته بناووس[٣٨].

ومن الأدلة الواضحة على تمتع المسيحيين العرب بالحرية الدينية في ظل الأمويين والعباسيين الأوائل توجههم إلى حياة الرّهبنة. ولعلّ تسمية دير باسمهم «دير العرب» دليل كافٍ على انتشار ظاهرة الرهبنة بين عرب الجزيرة الفراتية إذ كان موقع هذا الدير في القرن الثامن الميلادي بالقرب من تل مؤزن بالجزيرة بين رأس عين وسرُوج[٣٩]. ومن ناحية أخرى نعثر في المصادر المسيحية على ذكر لرهبان من أصل عربي في العهد الإسلامي. من ذلك ما يخبرنا به توما أسقف المرج في كتاب **الرؤساء** عن راهب يدعى شوحا ليشوع عاش في عهد الجاثليق طيماثاوس الأول (٧٨٠ ـ ٨٢٣ م) يقول بشأنه ما حرفه: «إن الطوباوي شوحا ليشوع ينحدر من جنس بني إسماعيل، ومدينته هي الحيرة، غير أن والديه ارتحلا من هناك وسكنا الحصن العبوري. وقد اهتم والده بتثقيفه بالكتب المقدسة وبالآداب العربية التي كانت لغتهم الخاصة واختار شوحا ليشوع حياة الرهبنة في شبابه وقصد دير «بيت عابي» وأنفق الثروة التي ورثها عن والديه على إطعام الغرباء والمساكين والرهبان. وممّا يميز هذا الراهب كفاءته وإجادته اللغة العربية والفارسية والسريانية» . والجدير بالملاحظة أن هذا الراهب سامه الجاثليق طيماثاوس الأول مطرافوليطاً على

---

(٣٥) الجهشياري، **المصدر السابق**، ص ٢١٠.

(٣٦) **ديوان جرير**، ص ٢٣٥.

(٣٧) الطبري، **تاريخ**، ج ٥، ص ١٤٥ ـ ١٤٦؛ أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، **الأخبار الطّوال**، ص ٢١٦.

(٣٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٨، ص ٢٥٥.

(٣٩) أفرام الأول برصوم، **اللؤلؤ المنثور**، ص ٣٠٦.

جيلان وديلم[٤٠] وكلفه بالتبشير في تلك البلدان. ويوضح توما في شأن نشاطه التبشيري: «وأفلح شوحا ليشوع في تبشير مدن كثيرة وقرى عديدة.... وشيد الكنائس وأقام فيها كهنة وشمامسة... وتقدم وتوغل إلى أقاصي المشرق وهو يهدي بنجاح عظيم كثيراً من الوثنيين»[٤١]. وهكذا فإنه بالرغم من المبالغة الواضحة في سرد قصة الراهب شوحا، فإنها تشكل شاهداً صريحاً على انتشار الرهبنة بين صفوف العرب في العهد العباسي الأول وعلى دورهم في عمليات التبشير النسطوري في شمال شرقي الدولة الإسلامية. وأخيراً فإن كل هذه الشواهد تدل على أن المسيحيين العرب تمتعوا بحرية بالغة في ممارسة شعائرهم الدينية في ظل الأمويين والعباسيين الأوائل وهو أمر يؤكد روح التسامح التي عاملهم بها الحكام المسلمون.

ويتجلى هذا التسامح أيضاً في عدم تدخل الحكام المسلمين في العادات الاجتماعية للمسيحيين العرب وعدم مضايقتهم. إذ ظل المسيحيون العرب يأكلون لحم الخنزير ويشربون الخمر في العهد الإسلامي، ومن الشواهد على ذلك تباهي الأخطل بشرب الخمر أمام الخليفة عبد الملك بن مروان إذ قال:

وَلَكِنِّي سَأَشْرَبُهَا شَمُولاً ... وَأَسْجُدُ عِنْدَ مُنْبَلَجِ الصَّبَاحِ[٤٢]

وكان الأخطل يعتبر الخمرة شراب النصارى المميّز مثلما جاء في حديثه مع الفرزدق: «أنتم معشر الحنيفية لا ترون أن تشربوا من شرابنا»[٤٣].

وكانت المرأة التغلبية تشرب الخمر صراحة وبدون حرج، وفي نساء تغلب قال جرير:

يَقِئْنَ صُبَابَاتٍ مِنَ الخَمْرِ فَوْقَهَا ... صَهِيرُ خَنَازِيرِ السَّوَادِ المُمَلَّحُ[٤٤]

وقال:

لَقِيَ الأُخَيْطِلُ أُمَّهُ مَخْمُورَةً ... قُبْحاً لِذَلِكَ شَارِباً مَخْمُورَا[٤٥]

وقال:

تَسُوفُ التَّغْلِبِيَّةُ وَهْيَ سَكْرَى ... قَفَا الخِنْزِيرِ تَحْسِبُهُ غَزَالا
تَظَلُّ الخَمْرُ تَخْلِجُ أَخْدَعَيْهَا ... وَتَشْكُو فِي قَوَائِمِهَا امْذِلَالا[٤٦]

وكان من عادة البدو المسيحيين أن تقدم المرأة الخمر للرّجل وتجالسه ولا يرون في ذلك بأساً[٤٧]. وممّا يؤكد حرية المسيحيين العرب في شرب الخمر عدم تطبيق أحكام المسلمين عليهم وعقابهم بسبب هذا الفعل.

كما ظل المسيحيون العرب يقسمون بالأقسام المسيحية في العهد الإسلامي بدون حرج.

---

(٤٠) جيلان مقاطعة مجاورة لديلم تقع جنوبي غربي بحر قزوين: انظر **كتاب الرؤساء**، ج ٢، ص ٩١ لتوما أسقف المرج.

(٤١) توما أسقف المرج، **المصدر نفسه**، الجزء الخامس، ص ٢٠٥ ـ ٢١٣.

(٤٢) **ديوان الأخطل**، ص ٣٢.

(٤٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣١٩.

(٤٤) **ديوان جرير**، ص ٨٨.

(٤٥) **ديوان جرير**، ص ٢٢٥.

(٤٦) **ديوان جرير**، ص ٢٣٠، الإمذلال هو النشاط من نشوة الخمر.

(٤٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣١٥.

فهذا حنين بن بلّوع الحيري يقسم «والصّليب والقربان»[٤٨]. وأقسم الأخطل «بالصليب والقربان»[٤٩]، وحلف هكذا «قدوس قدوس وحق الصليب»[٥٠]، وحلف «والصليب» «والمسيح». غير أننا نجد في شعر الأخطل كثيراً من الحلف بالأصنام والأوثان ومكة. فهو يقسم «بالله رب ستور البيت والحجب»، «والبيت ذي الحرمات والأستار» كما حلف بيثرب وزمزم وبالحجاج وبالإبل التي تحملهم إلى مكة... وبالأنعام التي يذبحونها أيام التشريق. ويدل شعره على ذلك إذ قال:

إِنِّـي حَلَفْتُ بِـرَبِّ الـرَّاقِصَاتِ[٥١] وَمَـا ... أَضْحَـى بِمَكَّـةَ مِـنْ حُجْبٍ وَأَسْتَـارِ

وَبِـالهَـدِيِّ[٥٢]، إِذَا احْمَـرَّتْ مَـذَارِعُهَـا ... فِـي يَـوْمِ نُسْـكٍ وَتَشْـرِيـقٍ وَتَنْحَـارِ

وَمَـا بِـزَمْـزَمَ مِـنْ شُمْـطٍ مُحَلَّقَـةٍ ... وَمَـا بِيَثْـرِبَ مِـنْ عُـونٍ وَأَبْكَـارِ[٥٣]

وهكذا نرى أن شعر الأخطل يدل دلالة واضحة على تأثره في أيمانه بالإسلام.

إلا أن سياسة التسامح التي شملت المسيحيين العرب في شربهم وأكلهم وقَسمهم تخلّلتها بعض إجراءات تَشدُّد تتعلق بلباسهم وهيئتهم. ويظهر أن أول إجراء اتخذه عمر بن عبد العزيز، إذ نقرأ عند بعض المؤرخين كالأبشيهي (ت ٨٥٢ هـ) والطرطوشي (ت ٥٢٠ هـ/١١٢٦ م) أن بني تغلب[٥٤] دخلوا على عمر بن عبد العزيز فقالوا: «يا أمير المؤمنين إنّا قوم من العرب إفرض لنا، قال نصارى؟ قالوا: نصارى، قال: ادعوا لي حجاماً ففعلوا فجزّ نواصيهم وشقّ من أرديتهم حزماً يحتزمونها وأمرهم ألا يركبوا السرج ويركبوا الأكف من شقّ واحد»[٥٥].

لا سبيل إلى إنكار نيّة الإذلال الكامنة في هذا التدبير والسعي إلى تمييز نصارى بني تغلب في هيئتهم عن المسلمين إذ منعوا من تطويل شعورهم وفرض عليهم الحزام. على أنه يجب أن نلاحظ أنه لم تتمّ تسميته بالزنار في هذا النص. لكننا نبقى نتساءل عن سبب وجود هذه القرارات المتشددة عند الكتّاب المسلمين المتأخرين دون الكتّاب المتقدمين. ولما كان زمن العباسيين نجد العباد بالحيرة يلبسون الزنار مثل الخيط الغليظ يعقد في وسطهم وهو ما لمسناه من شعر لبكر بن خارجة في غلام نصراني يتعشقه يدعى عيسى بن البرّاء العبادي جاء فيه:

زُنَّـارُهُ فـي خصْـره مَعْقُـودٌ ... كَـأَنَّـهُ مِـنْ كَبِـدِي مَقْـدُودٌ[٥٦]

وإذا رأينا المسيحيين العرب ملزمين بارتداء ألبسة خاصة بهم زمن العباسيين فليس معنى ذلك أنهم ممنوعون من أخذ الثياب الفاخرة. ونذكر في هذا المقام ما نقله البغدادي أنه لما دخل أبو قابوس الشيباني الشاعر النصراني في يوم بارد على جعفر بن يحيى فأصابه بَرْدٌ فقال: «يا غلام اطرح عليه كساء من أكسية النصارى، فطرح عليه كساء من خزّ قيمته ألف دينار»[٥٧]. على أنه ليس من

---

(٤٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣١٣.

(٤٩) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٨٨.

(٥٠) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٩٠.

(٥١) الراقصات هي النياق التي من شدة سرعتها كأنها ترقص.

(٥٢) الهدي: النعم.

(٥٣) **ديوان الأخطل**، ص ٨٣.

(٥٤) الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص ٤٠١؛ الإبشيهي، **المستطرف**، ج ١، ص ١١١.

(٥٥) يتعلق الأمر ببني ثعلب في **المستطرف**.

(٥٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٠٢.

(٥٧) البغدادي، **تاريخ بغداد**، ص ٨٣.

الصحّة في شيء أن نعتبر هذه التدابير خاصة بالعرب دون العجم من المسيحيين[٥٨].

ويمثّل المهدي (٧٧٥ ـ ٧٨٥ م) استثناءً في الشدّة المعتقديّة مع المسيحيين العرب. وتندرج هذه الشدّة ضمن سياسته المتشدّدة إزاء كل ما كان يعتبره هرطقات في تلك الفترة خارجة عن المنهاج الصحيح للإسلام ومهدّدة له. فكان أن فرض الإسلام بحدّ السيف على المسيحيين العرب في الشّام. وهو ما يثير تساؤلاً كبيراً باعتبار سلوك المهدي منافياً لما جاء في القرآن وفي السنّة المحمّدية حول كيفية التعامل مع أهل الكتاب.

أما فيما يتعلق بالقضاء فقد كان المسيحيون العرب يلجؤون في نزاعاتهم إلى رؤسائهم الروحانيين مثل بقية المسيحيين. فكانوا يخضعون للمحاكم الكنسية التي لم تقتصر قضاياها على مسائل الزواج بل كانت تشمل المنازعات التي تخصّ المسيحيين وحدهم. ولنا بعض الأمثلة من القوانين التي وضعها الجثالقة والتي تتعلق بالعقوبات الدينية الكنسية منها: التوبيخ أمام الناس، والوقوف على الرماد إزاء البيعة، والمنع من البيعة المقدسة والسر المحيـي ومن أكل اللحم وشرب الشراب شهراً. وإذا ضرب نصراني نصرانياً يبعد من البيعة والسرّ شهرين ويقف على مسح ورماد كل يوم أحد ويصدّق بحسب قدرته[٥٩]. وشواهدنا على خضوع المسيحيين العرب للمحكمة الكنسية تتمثل فيما نقله الأصفهاني عن إسحاق بن عبد الله بن حارث بن نوفل عن حبس القس للأخطل وتأديبه قال: «قدمت الشّام وأنا شاب مع أبي فكنت أطوف في كنائسها ومساجدها فدخلت كنيسة دمشق، وإذا الأخطل فيها محبوس، فجعلت أنظر إليه فقال: إن القس حبسني ها هنا فتكلمه ليخلّي عنّي. فأتيت القس فانتسبت له، فرحّب وعظم، قلت الأخطل تخلّي عنه، قال: أعيذك بالله من هذا مثلك لا يتكلم فيه، فاسق يشتم أعراض الناس ويهجوهم، فلم أزل أطلب إليه حتى مضى معي متكئاً على عصاه، فوقف عليه ورفع عصاه وقال: يا عدو الله أتعود تشتم الناس وتهجوهم وتقذف المحصّنات، وهو يقول: لست بعائد ولا أفعل ويستجدي له...»[٦٠].

وروى أبو عبد الملك أنه رأى الأخطل بالجزيرة وقد شُكي إلى القس وقد أخذ بلحيته وضربه بعصاه وهو يصيح كما يصيح الفرخ[٦١]. لكن يبدو أن سلطة رجال الدين المسيحيين القضائية أصبحت محدودة في العهد العباسي إذ يخبرنا الجاحظ أن الجاثليق نفسه الممثل لأعلى سلطة دينية في الكنيسة النّسطوريّة لا يمكنه في دار الإسلام حبسٌ ولا ضربٌ وليس عنده إلا أن يغرّم المال ويحرم الكلام. وفي هذا المقام يقدّم لنا الجاحظ خبر الجاثليق طيماثاوس الأول الذي همّ بتحريم كلام عون العبادي عندما بلغه من اتخاذ السّراري[٦٢]، لأن نظام التسرّي محظور على النصارى.

وهكذا نرى أن فئة المسيحيين العرب كانت تتمتع باستقلالية داخلية في دار الإسلام في ظل الأمويين، إلاّ أنّ هذه الاستقلاليّة بدأت تفتر مع العبّاسيين.

---

(٥٨) انظر عن هذا الموضوع: A.S. Tritton *The Caliphs and their non - muslim Subjects*, ch. VIII.

(٥٩) ابن الطيب، **فقه النصرانية**، ص ١٨٠ ـ ١٩٣.

(٦٠) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣١٠.

(٦١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٠٣.

(٦٢) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ٤، ص ٢٤ ـ ٢٨.

٣ ـ علاقة المسيحيين العرب بالفئات الاجتماعية المسلمة:

يمثل الاطلاع على التعامل الشعبي مع المسيحيين العرب أحد الجوانب الأساسية للحصول على نظرة متكاملة لوضعية فئة المسيحيين العرب في بلاد الإسلام. ويكون علينا في مثل هذا الموضوع أن نتوصل إلى الإجابة على إشكالات هامة، منها هل أن المسيحيين العرب استطاعوا الاندماج وسط المجتمع الإسلامي؟ وما هي حدود هذا الاندماج؟ وما هو دور الانتماء العرقي فيه؟ وهل غيّر الإسلام في علاقة العرب المسلمين بالعرب المسيحيين؟

سوف نسعى من وراء كل هذه التساؤلات إلى تحديد العنصر المؤثّر في هذه العلاقة.

من شواهدنا على علاقات الفئات الاجتماعية المسلمة بالمسيحيين العرب نذكر إشارة الروايات الإسلامية إلى تزوج المسلمين من مسيحيات عربيات على حكم أهلهن. ومنهم الشاعر الفرزدق الذي تزوج حدراء بنت زيق بن بسطام بن قيس الشيباني على حكم أبيها الذي اشترط في مهرها مائة ناقة. وكان أهل حدراء من أشراف النصارى. واللافت للانتباه في هذه الحادثة لوم بعض المسلمين زيق بن بسطام على تزويج ابنته من مسلم لا يليق بها مثلما ورد في شعر جرير إذ قال:

يَا زِيقُ قَدْ كُنْتَ مِنْ شَيْبَانِ فِي حَسَبٍ ... يَا زِيقُ وَيْحَكَ مَنْ أَنْكَحْتَ يَا زِيقُ

أَنْكَحْتَ وَيْحَكَ قَيْناً بِاسْتِهِ حَمَمٌ ... يَا زِيقُ وَيْحَكَ هَلْ بَارَتْ بِكَ السُّوقُ

وقال في موضع آخر في المعنى ذاته:

يَا زِيقُ أَنْكَحْتَ قَيْناً بِاسْتِهِ حَمَمٌ ... يَا زِيقُ وَيْحَكَ مَنْ أَنْكَحْتَ يَا زِيقُ

غَابَ المُثَنَّى فَلَمْ يَشْهَدْ نَجِيَّكُمَا ... وَالحَوْفَزَانُ وَلَمْ يَشْهَدْكَ مَفْرُوقُ

أَيْنَ الأُلَى أَنْزِلُوا النُّعْمَانَ مُقْتَسَراً ... أَمْ أَيْنَ أَبْنَاءُ شَيْبَانَ الغَرَانِيقُ

يَا رُبَّ قَائِلَةٍ بَعْدَ البِنَاءِ بِهَا ... لاَ الصِّهْرُ رَاضٍ وَلاَ ابنُ القَيْنِ مَعْشُوقُ[٦٣]

يبدو جلياً من خلال هذه الحادثة أن عدم إسلام البيوتات المسيحية العربية لم يحرمها من الاحتفاظ بمكانتها الاجتماعية المرموقة والإبقاء على شرفها الجاهلي ولم يمنع المسلمين من السعي إلى التقرب إليها ومصاهرتها ودفع أغلى المهور في بناتها.

وبلغت العلاقة بين المسلمين والمسيحيين العرب درجة من المودة في ظل الأمويين تتيح للمسيحي العربي أن يكون حَكَماً للمسلمين. فلطالما قام الأخطل الشاعر النصراني مقام الحَكَم لقبيلة بكر بن وائل في المسجد[٦٤]. وكان الأخطل يدخل المسجد في دمشق فيقف له المسلمون إجلالاً[٦٥] وكان يدخل حمّام الكوفة مع المسلمين بكل حرّية[٦٦]. وكانت مجالس اللهو والغناء والطرب تضم مسيحيين ومسلمين معاً. فهذا عون العبادي من روّاد مجلس ابن رامين بالكوفة[٦٧].

---

(٦٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٩، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٦٤) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٠٢.

(٦٥) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٠٠.

(٦٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٩٤.

(٦٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٤٤.

وكانت معاملة المسيحيين العرب تنطوي على ما يشير إلى مساواتهم بالمسلمين في التحية والسلام، ونستدل على صحة هذا الرأي من أن داوود بن المُسَاور كان يحيّـي الأخطل «بالسلام» لمّا يدخل عليه[٦٨]. أما المواقف المعبّرة عن ازدراء المسلمين للمسيحيين العرب واتخاذ مسيحيتهم سلاحاً يوجهونه ضدّهم وقت الحاجة، فهي نادرة وناتجة عن اعتبارات شخصية ولا تعبّر عن موقف شعبي عام. ومنها هجاء جرير لنصارى تغلب بسبب كرهه الشديد لمنافسه الأخطل الذي عيّره مرّة فقال له: «فلا حيّاك الله يا ابن النصرانية... وأنت ممّن ضُربت عليه الذلة وباء بغضب من الله»[٦٩]. ومهما يكن من أمر فإن أغلب الشواهد تؤكّد حسن المعاملة الشعبية للمسيحيين العرب في ظل الإسلام وأن العلاقة بين العربي المسلم والعربي المسيحي سيطرت عليها القرابة الدموية والأخوّة العربية. فلم يفتح المسلم على أخيه المسيحي باب الذل والاحتقار. ولا أحسبنا نجانب الصواب إذا قلنا إن فئة المسيحيين العرب لم تكن في مرتبة دنيا في المجتمع الإسلامي.

٤ ـ موقف الفقه السني من المسيحية العربية:

إن دراسة موقف الفقه من المسيحية العربية في القرون الهجرية الأولى (الثاني والثالث والرابع) تحتّم علينا الارتباط بما كتبه أئمة المذاهب أنفسهم أو أصحابهم أو الفقهاء المتقدمون[٧٠]. لذلك اعتمدنا على المصادر التالية: كتاب **المدونة الكبرى** لمالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ)، وكتاب **الخراج** لأبي يوسف الحنفي (ت ١٨٢ هـ)، وكتاب **الأم** للشافعي (ت ٢٠٥ هـ)، وكتاب **المغني** لابن قدامى الحنبلي (ت ٦٢٠ هـ) وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله الخرقي (ت ٣٣٤ هـ).

ولئن بدت الآثار المتعلقة بالمسيحيين العرب في كتب الفقه نادرة ومحدودة فإن وجودها في حدّ ذاته يعبّر عن أن الفقهاء كان لهم رأي خاص في شأن هذه الفئة من أهل الذمة. فما هي الأحكام التي تضمنها كل مذهب إزاء المسيحيين العرب؟ وهل هناك خلاف بين آراء الفقهاء في شأنهم؟ ما الذي أجازه الفقهاء أو ما الذي لم يجيزوه لهم في جزيتهم وزيّهم وشعائرهم الدينية وزواجهم وطعامهم؟ ما هي صورة المسيحي العربي في كتب الفقه؟ وما هي الأسس التي تحدّدت عليها مواقفهم؟

أ ـ جزية المسيحيين العرب في المنظومة الفقهية:

من الفقهاء من يفرّق في أخذ الجزية بين العرب والعجم ويفرّق بين حكم نصارى بني تغلب وبين حكم سائر أهل الكتاب في هذا الباب وإضعاف الصدقة، وفيهم من يرى غير هذا.

---

(٦٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٠٢.

(٦٩) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٦٢.

(٧٠) اضطررنا إلى الاعتماد على ما كتبه بعض أصحاب الأئمة وبعض الفقهاء المتقدمين بالنسبة للفقه الحنفي والحنبلي إذ نعلم أن أبا حنيفة لم يكتب كتاباً في الفقه وإنما كتب في علم الكلام وفي التأديب والتثقيف وكذلك الإمام أحمد ابن حنبل لم يكتب في الفقه كتاباً، فالمعوّل في نقل فقهه كان على رواية أصحابه عنه.

نلاحظ هنا أن مسألة نصارى بني تغلب احتلت حيزاً مهما في كتب الفقهاء فجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف أن الجزية لا تجب على نصارى بني تغلب وإنما تضاعف عليهم الصدقة وقال وهو يتكلم عن صدقتهم: «وعلى أن يسقط الجزية عن رؤوسهم. فكل نصراني من بني تغلب له غنم سائمة فليس فيها شيء حتى تبلغ أربعين شاة، فإذا أربعين سائمة ففيها شاتان إلى عشرين ومائة فإذا زادت شاة ففيها أربع من الغنم. وعلى هذا الحساب تؤخذ صدقاتهم، وكذلك البقر والإبل إذا وجب على المسلم شيء في ذلك فعلى النصراني التغلبي مثله مرّتين»(٧١).

وكذلك قال الشافعي: «وإذا ضعفت عليهم الصدقة فانظر إلى مواشيهم وأطعمتهم وذهبهم وورقهم وما أصابوا من معادن بلادهم وركازها. كلّ ما أخذت فيه من مسلم خُمساً فخذ منهم خُمسَيْن وعُشراً فخذ منهم عُشرَيْن ونصف عُشر فخذ منهم عُشراً وربع عُشر فخذ منهم نصف عُشر وعدداً من الماشية فخذ منهم ضعف ذلك العدد ثم هكذا صدقاتهم لا تختلف ولا يؤخذ منهم من أموالهم حتى يكون لأحدهم من الصنف من المال ما لو كان لمسلم وجب في الزكاة»(٧٢). وقال أحمد بن حنبل وأصحابه لا تؤخذ الجزية من نصارى بني تغلب وتؤخذ الصدقة من أموالهم ومواشيهم وثمرهم مثلَيْ ما يؤخذ من المسلمين(٧٣).

وهكذا نلاحظ أن الصدقة مضاعفة تؤخذ من نصارى تغلب على شروط الزكاة عند الحنفية والشافعية والحنابلة. وعلى هذا تؤخذ من مال نسائهم وصبيانهم ومجانينهم وزمّانهم ومكافيفهم وشيوخهم عند الحنابلة. أمّا أبو حنيفة وأبو يوسف فلم يوجباها في مال الصبي والمجنون إلا في الأرض. وذهب الشافعي إلى أن هذا جزية تؤخذ باسم الصدقة فلا تؤخذ ممن لا جزية عليه كالنساء والصبيان والمجانين(٧٤).

وأما سبيل ما يؤخذ من نصارى تغلب فقال أبو يوسف إنه سبيل الخراج، يقسم فيما يقسم فيه الخراج وليس هو كالصدقة(٧٥)، وهو مصرف الفيء عند الشافعية والحنابلة لأنه جزية مسماة بالصدقة(٧٦).

ولم يخالف عمر بن الخطاب في حكم نصارى تغلب سوى مالك الذي يرى أخذ الجزية منهم: قال ابن قاسم المالكي في **المدونة الكبرى**: «لو كانت الصدقة تؤخذ من نصارى بني تغلب مضاعفة عند مالك ما جهلناه وما سمعت أحداً من أصحابه يذكر هذا»(٧٧).

ومعاملة نصارى بني تغلب ليست خاصّة بهم عند الحنابلة، فقد قالوا: إن بني تغلب كانوا ذوي قوة وشوكة لحقوا بالروم وخيف منهم الضرر إن لم يصالحوا فإن وجد هذا في غيرهم

---

(٧١) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٣٠.

(٧٢) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٩٥.

(٧٣) ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩٠.

(٧٤) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٣٠؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩٢؛ الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٩٥.

(٧٥) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٤٥.

(٧٦) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٩٥؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩٢.

(٧٧) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج ١، ص ٢٤١.

فامتنعوا عن أداء الجزية وخيف الضرر بترك مصالحهم فرأى الإمام مصالحتهم على أداء الجزية باسم الصدقة جاز ذلك إذا كان المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية أو زيادة كما صنع عمر في نصارى بني تغلب[٧٨].

وكما اهتم الفقهاء بحكم نصارى تغلب اهتم بعضهم أيضاً بأمر نصارى نجران، فرأى أبو يوسف أن يبقوا على حكمهم الذي خصّهم به الرسول والخلفاء الراشدون من بعده. فأوجب على أرضهم وعلى جزية رؤوسهم حللاً ولم يلزم نساءهم ولا صبيانهم في رؤوسهم جزية من الحلل وطرح عنهم واجب الضيافة وأوصى أن يرفق بهم ويحسن إليهم ويوفي لهم بذمّتهم[٧٩]. أما سائر نصارى العرب فأوجب عليهم الفقهاء الجزية ولا يؤخذون بما يؤخذ به نصارى بني تغلب[٨٠].

ب ـ عشور المسيحيين العرب:

اختلف الفقهاء في مقدار الضريبة التجارية المفروضة على المسيحيين العرب. فعند أبي يوسف يعشر النصراني التغلبي والنصراني النجراني كسائر أهل الذمة من أهل الكتاب في أخذ نصف العُشر منهم[٨١]. أمّا الشافعي فرأى أن يؤخذ منهم العُشر[٨٢]. وقال أحمد بن حنبل يؤخذ منهم العُشر ضعف ما يؤخذ من أهل الذمة.

ج ـ مسألة مناكحة المسيحين العرب وحلّ ذبائحهم:

إنّ حلّ مناكحة النصارى العرب أو عدم حلّها وحلّ أكل ذبائحهم أو عدم حلّها مبني على اعتبارهم من أهل الكتاب أو من غير أهل الكتاب. وفي هذا الأمر اختلف قول الفقهاء. فقال الحنفية والحنابلة إنهم أهل كتاب[٨٣]. بينما قال الشافعي: «ليسوا من أهل الكتاب... لأن أصل دينهم كان الحنيفيّة ثم ضلوا بعبادة الأوثان وإنما انتقلوا إلى دين أهل الكتاب بعده لا بأنهم كانوا الذين دانوا بالإنجيل فضلّوا عنها وأحدثوا فيها إنّما ضلّوا عن الحنيفيّة...»[٨٤] واحتج في رأيه هذا على قول عطاء[٨٥]: «ليس نصارى العرب بأهل كتاب إنما أهل الكتاب بنو إسرائيل والذين جاءتهم التوراة والإنجيل فأمّا من دخل فيهم من الناس فليسوا منهم»[٨٦]. وفي ضوء هذا الموقف تحددت أحكام الفقهاء في مسألة مناكحة النصارى العرب وحلّ ذبائحهم، فالذين اعتبروهم من غير أهل الكتاب

---

(٧٨) ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٧٩) أبو يوسف، **الخراج**، ج ٨١.

(٨٠) ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥؛ الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٩٤؛ مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج ١، ص ٢٤١؛ أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٣١.

(٨١) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ١٤٤.

(٨٢) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٩٥.

(٨٣) أبو يوسف، **الخراج**، ص ٧٢؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٥٩٤.

(٨٤) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٩٥، ج ٥، ص ٦.

(٨٥) هو عطاء بن أبي رباح أحد التابعين (ت ١١٤ هـ).

(٨٦) الشافعي، **الأم**، ج ٥، ص ٦.

قالوا بالحرمة وهو رأي الشافعي الذي تأوّل في ذلك قول من كره ذبائح نصارى العرب ومناكحتهم من الصحابة والتابعين فقال: «وأمّا ذبائحهم فلا أحب أكلها... هكذا في نصارى العرب فيحلّ أخذ الجزية منهم ولا تحلّ ذبائحهم وكذلك لا يحلّ لنا نكاح نسائهم»[^87].

أمّا الذين اعتبروهم من أهل الكتاب فقالوا بالحلّ وحكموا لنصارى العرب في ذبائحهم ونكاح نسائهم بأحكام نصارى الأجناس الأخرى[^88].

ولئن تعرض الفقهاء للنصارى العرب في كتبهم فإنّ الحديث عنهم لم يجاوز نطاق مسألة جزيتهم وعشورهم ومناكحة نسائهم وأكل ذبائحهم. وفي ما عدا ذلك لم يميز الفقهاء بين أحكام النصارى العرب وبقية أهل الذمة. ولا بدّ لنا هنا أن نستعيد بعض ما قيل عن هذه الأحكام حتى نتبين مدى تطور الموقف الإسلامي من النّصارى العرب كفئة من أهل الذمّة مع أئمة المذاهب السنيّة وأصحابهم.

د ـ الفقهاء يمنعون النصارى من ممارسة شعائرهم الدينية بحريّة في أمصار المسلمين:

ولئن سمح الفقهاء للنصارى بالإقامة في الأمصار التي مصّرَها المسلمون[^89] كالكوفة والبصرة وواسط وبغداد فلم يسمحوا لهم ببيع الخمر فيها والخنزير ولا إظهار الصلبان ولا إحداث بيعة ولا كنيسة ولا الضرب بناقوس[^90].

وإذا كان النصارى في مصرٍ فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز إحداث شيء من ذلك فيه لأنه صار ملكاً للمسلمين، وما كان فيه من كنائس وبيع يبقى ولا يهدم[^91]. أما إذا كانوا في مصرٍ فتحه المسلمون صلحاً والحكم على أنّ الدار للمسلمين ويؤدون الجزية إليهم فالحكم في البيع والكنائس على ما يقع عليه الصّلح. ويرى الحنابلة والحنفية والشافعية أن لا يحدثوا بيعة ولا كنيسة ولا صومعة راهب وما وجد من كنائس وبيع لا يجوز هدمها ولهم رمّ ما تشعث منها وإصلاحها وإن وقعت كلها يجوز بناؤها[^92]. ويُسمح لهم بإخراج الصلبان في عيدهم بلا رايات ولا بنود يوماً في السنة ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أيّة ساعة شاؤوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة.

وهذا كله ليس جديداً بل هو جزء من شروط الصلح التي أبرمت عند الفتح[^93] لكنها لم تطبق بتمامها في الفترة الراشدة والأموية كما وضحنا عند وصفنا للحياة الدينية للمسيحيين العرب في

[^87]: الشافعي، **المصدر نفسه**، ج ٤، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.
[^88]: ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠ ص ٥٩٦ ـ ٥٩٧.
[^89]: امصار المسلمين على ثلاثة اقسام: (١) ما مصّره المسلمون كالبصرة والكوفة وبغداد وواسط، (٢) ما فتحه المسلمون عنوة، (٣) ما فتح صلحاً (انظر ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٦١٠ ـ ٦١١).
[^90]: أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٣٧ ـ ١٦١؛ الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠.
[^91]: ابن قدامة، **المصدر نفسه**، ج ١٠، ص ٦١٠.
[^92]: ابن قدامة، **المصدر نفسه**، ج ١٠، ص ٦١١؛ أبو يوسف، **المصدر السابق**، ص ١٤٩، ١٥٩؛ الشافعي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٢٠٦.
[^93]: أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٤٩ ـ ١٦٠.

دار الإسلام في تلك الحقبة الزمنية.

أما الجديد والمفاجيء في كتب الفقه فما تعلّق بهيئة وزيّ النصارى وطريقة معاملتهم.

هـ ـ إجبار النصرانيّ على التميّز عن المسلم في لباسه وهيئته وركوبه:

من الشروط التي اشترطها الفقهاء على النصارى النهي عن التشبه بالمسلمين في ثيابهم ومركبهم وهيئتهم. أوصى أبو يوسف منذ أواخر القرن الثاني للهجرة بأن «لا يترك أحد من النصارى وأهل الذمة عموماً يتشبّه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات، مثل الخيط الغليظ يعقده في وسطه، وبأن تكون قلانسهم مضرّبة وأن يتّخذوا على سروجهم في موضع القرابيس كرتين مثل الرمّانة من خشب، وبأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية، ولا يحذوا على حذو المسلمين، وتُمنع نساؤهم من ركوب الرّحائل»[٩٤]. وينسب أبو يوسف هذه الأوامر إلى عمر بن الخطاب[٩٥]، وهو أول من ينسبها إليه. وكان الغرض من فرض هذه الشروط حسب رأيه سهولة التمييز بين النصارى والمسلمين. ويذهب الشافعي المذهب نفسه إذ يرى أن يفرّق النصارى بين هيآتهم في اللباس والمركب وبين هيآت المسلمين وأن يعقدوا الزنانير في أوساطهم، فإنها من أبين الفروق بينهم وبين هيآت المسلمين[٩٦].

تسمح لنا دراسة موقف المذاهب الفقهية السنّية من المسيحية العربية بإثارة الملاحظات التالية:

أوّلاً: ورد الحديث عن المسيحيين العرب في كتب الفقه بكثافات متفاوتة، فعلى عكس الشافعية والحنفية والحنابلة لم يهتم المالكية كثيراً بأمرهم وهو ما يدعونا إلى القول بأنهم اعتبروهم فئة عادية من أهل الكتاب لا تطرح إشكالاً خاصاً وأحكامهم من أحكام الذمّيين الكتابيين.

ثانياً: جاءت مواقف المذاهب الفقهية السنّية من المسيحيين العرب بعيدة عن الإجماع. فقد عوملوا عند المالكية والحنفية كذمّيين كتابيين في جميع المجالات (باستثناء طبعاً حكم نصارى تغلب في الصدقة مضاعفة) وعوملوا كالحربيين في بعض المجالات عند الشافعية والحنابلة بأخذ العشر منهم في تجارتهم، وعوملوا كالمجوس في مجال مناكحة نسائهم وأكل ذبائحهم بتحريمها عند الشافعية وبهذا الشكل يعطينا الفقهاء صورة معقدة للمسيحية العربية.

ثالثاً: تميّز المذهب الشافعي بالتشدّد مقارنة بالمذاهب السنّية الأخرى تجاه المسيحيين العرب بإخراجهم من فئة أهل الكتاب وتحقيرهم لمّا حرّم مناكحة نسائهم وأكل ذبائحهم وهو عكس حكم أهل الكتاب.

رابعاً: أدخل الحنفية والشافعيّة منذ النّصف الثاني من القرن الثاني للهجرة بعض التصلب

---

(٩٤) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ١٢٧.

(٩٥) ليس من مشمولات بحثنا النظر في مشكلة نسبة هذه الشروط إلى عمر بن الخطاب. فهذا موضوع تمّت دراسته لدى سوانا. انظر مثلاً: Tritton, *ibid*, ch. I.

(٩٦) الشافعي، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ٢٠٥.

في معاملة المسيحيين بإجبارهم على ارتداء أزياء مميزة ومنعهم من ممارسة شعائرهم الدينية بحريّة في أمصار المسلمين وتحديد فضاء تنقلاتهم وإقامتهم. فماذا يمكن أن يكون تأثير هذه القيود على مستقبل المسيحيين العرب في دار الإسلام؟

٥ ـ دور المسيحيين العرب في الدولة والمجتمع:

مما لا ريب فيه أن المسيحيين العرب كانت لهم نشاطات في دار الإسلام، وغايتنا في هذا الموضع إبراز خصوصيات هذه الأنشطة وطبيعتها وتأثيراتها في الدولة والمجتمع الإسلاميين.

أ ـ الأنشطة الاقتصادية للمسيحيين العرب:

كان المسيحيون العرب في دار الإسلام يتعاطون أنشطة عديدة ومختلفة فامتهنوا مهنة الصيرفة. ومن الصيارفة الذين ذكرتهم المصادر عيسى بن البرّاء العبادي[٩٧]. واشتهر منهم عون الجوهري العبادي الذي كان جوهرياً وصيرفياً ووصفه المسعودي بصاحب الحيرة[٩٨]. وتشير الأخبار إلى أنه كان بالغ الثراء وكان يستقرض منه كبار رجالات الدولة العباسية. ومما يذكر في هذا المقام ما رواه الجهشياري من أنّ الفضل بن الربيع، وزير الرشيد، اقترض مائة ألف درهم من عون[٩٩].

وكانت تربط عون الجوهري علاقات صداقة ومجاملة بالخلفاء العباسيين، يذكر ابن أبي أصيبعة أن الرشيد قال لطبيبه جبرائيل لما اقترح عليه الذهاب إلى الحيرة: «قد نزلنا الحيرة مراراً فأجحفنا بعون العبادي في نزولنا بلده»[١٠٠]. وكان عون من أصحاب الخليفة الأمين الذي استضافه ثلاثة أشهر بالحيرة لطيب هوائها وأنفق من ماله الخاص على الحاشية كلّها[١٠١].

ونلمس هذا الثراء الفاحش لعائلة عون العبادي من خلال قصة رواها صاحب **الأغاني** عن يزيد بن عون الذي قبّل سلامة الزرقاء المغنية قبلة وقذف في فيها لؤلؤة بثلاثين ألف درهم[١٠٢].

واشتهر عباد الحيرة أيضاً بصنع الخمور. والمرويات التاريخية والأشعار كثيرة في هذا الموضوع[١٠٣].

واشتغل نصارى نجران في صناعة النسيج وإليهم تُنسب الحلل النجرانية، ولا يسعنا هنا إلاّ أن نذكّر بجزية الحلل المفروضة عليهم التي أتينا سابقاً على ذكرها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار قول خالد بن صفوان في بني الحارث بن كعب لما طلب منه الخليفة أبو العباس أن يرد على فخرهم: «ما عسى أن أقول لقوم بين ناسج بُردٍ ودابغ جلد وسائس قرد...»[١٠٤]. نجد أن نصارى نجران كانوا دبّاغين وقرّادين أيضاً.

---

(٩٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٣، ص ٦٧.
(٩٨) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٣، ص ٣٢٧.
(٩٩) الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتّاب**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(١٠٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء...**، ص ١٩٦.
(١٠١) ماري بن سليمان، **المصدر نفسه**، ص ٧٣.
(١٠٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥، ص ٥٢، ٥٣.
(١٠٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣١١؛ **ديوان الأخطل**: شعره في الخمر.
(١٠٤) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص ٢١٧.

وكان بنو تغلب رعاة ومزارعين وتجاراً. فهذا الأخطل يملأ الجو من حوله فخراً واعتزازاً من أن قومه يمتلكون إبلاً كثيرة تكاد تكسو الجبال لكثرتها، إذ قال:

ألسنـا مـن دمشـق إلـى عمـان ... مـلأنـا البـر أحيـاء حـلالا
ودجلـة والفـرات وكـل واد ... إلـى أن خـالـط النعـم الجبـالا[١٠٥]

وقال أيضاً:

أراعـك بـالخـابـور نـوق وأجمـال ... ودارا عفّتها الريح بعدي بأذيال[١٠٦]

وكان بنو تغلب يملكون غنماً مشهورة تعرف بـ «الساجسيّة»، وهي أغنام ذات صوف أبيض ناصع[١٠٧]. وكانوا أهل خيل[١٠٨]. وإذا كان هذا شأن تغلب في باديتها فإن نشاطها يختلف على ضفاف الأنهار وفي القرى حيث كانت تقوم بحراثة الأرض وزراعتها كما ذكر الأخطل في شعره:

والبيـض فـي أكفنـا القـواطعـا ... خلـوا لنـا رذان والمـزارعـا
وبلـدة بعـد ضنـاك واسعـا ... وحنطـة طيسـا وكـرمـا يـانعـا[١٠٩]

لكن الأهم من كل هذا سيطرة بني تغلب على طريق الهند التجارية الكبرى التي تصل بين البادية السورية ونهر الفرات وتشق النهر نحو الشرق[١١٠]، ولنا في شعر الأخطل دليل على هذا:

وَإِنَّـا لَنَـا بَـرُّ العِـرَاقِ وَبَحْـرُهُ ... وَحَيْثُ تَرَى القُرقُورَ فِي المَاءِ يَسْبَحُ[١١١]

لا يسعنا أمام كل هذه الشواهد إلا أن نؤكد أهمية دور المسيحيين العرب في اقتصاد الدّولة الإسلامية من خلال نشاطهم الواسع في قطاعات حساسة كالصيرفة والتجارة. كما تسمح لنا التركيبة المهنية لفئة المسيحيين العرب بتكوين فكرة عن وضعيتهم الاجتماعية، إذ نجد طبقة ميسورة مؤلّفة من الصيارفة والجوهريين والتجار تربطهم بالطبقة الحاكمة علاقات وثيقة، ونجد من جهة أخرى طبقة العامة المتكونة من النساجين والدباغين والقرّادين والمزارعين والرّعاة.

ب ـ شعراء فطاحل من المسيحيين العرب في بلاط الأمويين والعباسيين:

برز من المسيحيين العرب شعراء عديدون، منهم في صدر الإسلام أبو زبيد المنذر بن حرملة الطائي[١١٢] الذي كان نصرانياً ومات على النصرانية[١١٣] وكان له شعر كثير لكن لا نعرف له

---

(١٠٥) **ديوان الأخطل**، ص ٥٤٤.

(١٠٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٣٢٢.

(١٠٧) ابن أوس الطائي، كتاب **الوحشيات**، ص ٩٨؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٢، ص ١٠١.

(١٠٨) **النقائض**، ص ٤٧٥.

(١٠٩) **ديوان الأخطل**، ص ٥٣٤.

(١١٠) ابن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، ص ٣٠٠ ـ ٣٣٠.

(١١١) القرقور: السفينة الضخمة الصالحة للنقل.

(١١٢) يعدّ أبو زيد الطائي من الشعراء المخضرمين ويعدّ من المعمَّرين عاش إلى زمن علي ومعاوية. أبو حاتم السجستاني، **المعمّرون**، ص ٩٨.

(١١٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ١٢٩.

ديواناً مستقلاً. وهو ممن يرجع أهل اللغة إلى كلامه لفصاحة أقواله. وقد جعله ابن سلاّم في الطبقة الخامسة من الشعراء الإسلاميين[١١٤]. وقد اختار البحتري في حماسته كثيراً من أبياته وفيها الحكم والأقوال البليغة[١١٥]. وكان أبو زبيد صديقاً للوليد بن عقبة والياً[١١٦] ومعزولاً، ويقال إن الوليد أوصى أن يدفن إلى جنب أبي زبيد وقيل إن أبا زبيد مات بعد الوليد فأوصى أن يدفن إلى جنب الوليد[١١٧].

ونبغ في أيام الأمويين الأخطل التغلبي الملقّب بـ «ذي الصليب» وموضعه من الشعر كبير أكبر من أن يحتاج إلى وصف. فهو وجرير والفرزدق طبقة واحدة، جعلها ابن سلاّم أولى طبقات الإسلام[١١٨]. وللأخطل ديوان مستقل. وقد لقّبه عبد الملك بن مروان بـ «أشعر العرب»[١١٩] وقال فيه: لكل قوم شاعر، وإن شاعر بني أميّة[١٢٠] «الأخطل» خصوصاً إذا علمنا أن الأخطل كان يضمّن شعره الفكرة التي كان يروّج لها معاوية والأمويون، وهي فكرة أن الله اصطفاهم للأمة:

تمـــت جـــدودهــــم والله فضّلهــــم	وجــدّ قـــوم ســواهــم خــامــل نكــد
ويـــوم صفّيــن والأبصـــار خـــاشعـــة	أمــدهــم ـ إذا دعــوا ـ مــن ربهــم مــدد
وأنتـــم أهـــل بيـــت لا يـــوازنهــم	بيــت إذا عــدّت الأحســاب والعــدد[١٢١]

وقد هجا الأخطل أعداء الأمويين من قيسيين وزبيريين وقيل فيه: يا عجب للأخطل النصراني يهجو المسلمين[١٢٢]! وكان الأخطل منذ شبابه صديقاً ليزيد بن معاوية يرافقه ويلازمه في كل وقت حتى في الحجّ إلى البيت الحرام.

ونجد في **رسالة الغفران** للمعرّي ما يدل على عمق الصداقة بين الأخطل ويزيد، فقد ذكر المعرّي على لسان الأخطل: «آه على أيّام يزيد أسوف[١٢٣] عنده عنبراً، ولا أعدَمُ لديه سيسنْبَرا[١٢٤]، وأمْزَحُ معه مزح خليل، فيحتملُني احتمال الجليل، وكم ألْبَسَني من موْشيّ أسحَبُهُ في البكرة أو العَشي...»[١٢٥].

وقويت مكانة الأخطل في بلاط الأمويين وسطع نجمه في عهد عبد الملك بن مروان حتى إنه

---

(١١٤) ابن سلام، **طبقات الشعراء**، ص ١٩٦.

(١١٥) البحتري، **ديوان الحماسة**، ص ٣٥، ٣٦، ٥٤، ٥٨، ٨٨، ١٤٧، ٢٣١، ٢٤٠.

(١١٦) كان الوليد بن عقبة والي الكوفة لعثمان بن عفان.

(١١٧) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٢، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١١٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١١٩) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٨٧.

(١٢٠) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٩٤.

(١٢١) **ديوان الأخطل**، ص ١٢٢.

(١٢٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٩٩.

(١٢٣) أسوف: اشم.

(١٢٤) سِيسنْبر: ريحان.

(١٢٥) المعري، **رسالة الغفران**، ص ١٦٢.

كان يدخل على الخليفة بغير إذن، وفي عنقه سلسلة ذهب فيها صليب وتنفض لحيته خمراً[١٢٦]. ولا مشاحة أن للأخطل مركزاً سياسياً في بلاط عبد الملك إلى جانب مركزه الأدبي في الشعر والمديح باعتباره سفير بني تغلب لدى الخليفة.

وبرز من شعراء تغلب النصارى القطامي[١٢٧] (ت ١٠١ هـ/٧١٧ م) الذي صنّفه الجُمحي في كتاب **طبقات الشعراء** في جملة شعراء الطبقة الثانية في الإسلام[١٢٨]، وقد وصف بـ «الشاعر الفحل»[١٢٩] وله ديوان مستقل. واشتهر منهم في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة أعشى تغلب[١٣٠]، وكان ذا حظوة عند خلفاء بني أمية وكان نديماً للحرّ بن يوسف الذي تولى حيناً ولاية مصر[١٣١]. ولم تتغير علاقة الأعشى بالبلاط الأموي إلا في أيام عمر بن عبد العزيز الذي كان يكره حضور الشعراء في بلاطه وخصوصاً إذا كانوا نصارى. إذ لمّا قدم عليه الأعشى ومدحه لم يعطه شيئاً وقال له: «ما أرى للشعراء في بيت المال حقاً، ولو كان لهم فيه حق لما كان لك. لأنك امرؤ نصراني[١٣٢].

ومن الشعراء النصارى العرب الذين نصّ أهل الأخبار عليهم القاسم الطويل العبادي أحد ندماء الوليد[١٣٣].

أما في العصر العباسي فعُرف من شعراء النصرانية العرب أبو قابوس عمرو بن سليمان الشيباني[١٣٤] صرّح بنصرانيته كثيرون، منهم ابن رشيق في **العمدة**[١٣٥] إذ قال: «كان أبو قابوس الشاعر رجلاً نصرانياً من أهل الحيرة». وذكر ابن النديم في **الفهرست** في باب أخبار العلماء وما صنفوه من الكتب ما حرفه: «أبو قابوس الشيباني مائة ورقة»، يريد القول إن ديوانه يبلغ مائة ورقة[١٣٦].

وكان أبو قابوس منقطعاً للبرامكة وبهم تقرّب إلى هارون الرشيد. وروي عنه أن الرشيد أحضره بعد قتل جعفر وسأله كم كان يجري عليك (أي جعفر)؟ قال ألف دينار في كل سنة. قال فإننا قد أضعفناها لك[١٣٧].

---

(١٢٦) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٨، ص ٢٩٩.

(١٢٧) اسمه عمير بن شُييم بن عمرو، انظر **الأغاني**، ج ٢٣، ص ١٧٥.

(١٢٨) الجمحي، **طبقات الشعراء**، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(١٢٩) الجمحي، **المصدر نفسه**، ص ١٢١.

(١٣٠) قيل اسمه ربيعة وقيل النعمان بن يحيى بن معاوية، الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١١، ص ٢٦٣.

(١٣١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١١، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥.

(١٣٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١١، ٢٦٥.

(١٣٣) بروكلمان، **الأغاني**، ج ١، ص ١٢٥.

(١٣٤) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٤، ص ١١. ووجدنا في **كتاب الوزراء والكتّاب** للجهشياري أن اسمه عمر بن سليمان، ص ١٧٩.

(١٣٥) ابن رشيق، **العمدة**، ص ٣٣.

(١٣٦) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٣٢.

(١٣٧) البغدادي، **تاريخ بغداد**، ص ٨٣.

نعتقد أن أبا قابوس هو المثال العربي الوحيد لشعراء النصرانية في العصر العباسي، إذ لم يبق لنا من شعراء النصارى إلا العجم. وهكذا نلاحظ أن نسبة الشعراء المسيحيين العرب في الإسلام كانت هامة وخصوصاً في الفترة الأموية حيث اشتهر منهم عدد هام نسبياً، ولا يمكن بالتالي إهمال الدور الذي قاموا به في إثراء الأدب العربي والتاريخ العربي الإسلامي، إذ احتوت قصائدهم على إشارات إلى الحوادث التي عاشوها كالحروب بين القبائل العربية وبين الأطراف السياسية والعلاقات الاجتماعية.

كما نلاحظ أن الدين لم يكن له تأثير في علاقة الخلفاء بالشعراء النصارى إذا استثنينا عمر بن عبد العزيز، وفي كل الحالات نرى أن الخلفاء كانوا يتصرفون في معظم الأحيان بكثير من الحلم واللين والكرم معهم.

أما الحديث عن شعر عربي نصراني له ميزات خاصّة به تميزه عن شعر المسلمين، فإن ذلك يبدو غير ممكن إذ لا نجد في شعر شعراء النصارى مادة كافية تتعلق بفلسفة نصرانية أو بالعقائد النصرانية الأساسية، ولا نستطيع أن نفسر ذلك بضعف تديّن الشعراء النصارى فقط بل لأن الكثير من شعرهم قد ضاع أو أسقط منه ما يجعله معرفاً في النصرانية.

ج ـ مشاهير المغنين المسيحيين العرب:

ثبت من الأخبار أن أهل الحيرة النصارى كانوا بارعين في الموسيقى وطارت شهرة الكثيرين منهم كحنين بن بلوع الحيري الذي خصه صاحب **الأغاني** بسبع عشرة صفحة في كتابه[١٣٨]. ولحنين أخبار كثيرة جمعها إسحق بن إبراهيم الموصلي في كتاب دعاه «أخبار حنين الحيري»[١٣٩]. وقال عنه صاحب **مسالك الأبصار** في فصله الذي خصّه بمشاهير أهل الموسيقى: «حنين الحيري مطرب لا يرتفع إليه رأس مطرق، ولا ينتفع معه أمل متشوق، من سراة أهل الغناء، وبراة الطرب للعناء، يكاد سامعه يخرج من إهابه، ويحرّق بالتهابه، ما حرّك عوده إلا قعم ولا بنت شفته إلاّ في نغم، لو سمعه جبل لتحرّك أو دخل في أذن شُوقة لظنّ أنه قد تملّك»[١٤٠]. وإلى حنين تنسب «الحنينيات»[١٤١] التي ورد ذكرها في شعر دعبل الخُزاعي في هجوه لإبراهيم بن المهدي المغني الشهير[١٤٢].

ويظهر أن حنيناً أثرى بهذه الصنعة إذ قيل له: «أنت تغني منذ خمسين سنة ما تركت لكريم مالاً ولا داراً ولا عقاراً إلا أتيت عليه»[١٤٣]. بل كان واحداً ممن اصطفاهم الوالي بشر بن مروان لمنادمته. وكان الشعبي[١٤٤] صاحب مظالم بشر يسميه «بطّة أعراسنا»[١٤٥].

---

(١٣٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣٠١ ـ ٣١٧.

(١٣٩) ذكره ابن النديم في **الفهرست**، ص ٣٠٢.

(١٤٠) ابن فضل الله، **مسالك الأبصار**.

(١٤١) الحنينيات أغانٍ منسوبة إلى حنين.

(١٤٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٠، ص ١٥١.

(١٤٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣٠٣.

(١٤٤) الشعبي هو أبو عمر عامر بن شراحيل. كوفي تابعي وهو من رجال الحديث الثقات وكان فقيهاً شاعراً توفي بالكوفة سنة ١٠٣ هـ أو ١٠٤ هـ انظر ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص ٢٢٧.

(١٤٥) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣٠٩.

د ـ موظفون مسيحيون عرب في الإدارة الإسلامية:

أما عن استخدام المسيحيين العرب في وظائف الدولة في الفترة الأموية فلم نعثر على مثال واحد واضح وذلك على الرّغم من كثرة الموظفين المسيحيين في الإدارة الأموية.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن حضور الكلبيين في البلاط الأموي ليس مثالاً مناسباً إذ لا نجد ما يدل على أنهم من النصارى على عكس ما ذهب إليه بعض المستشرقين إذ اعتبروا أن الإدارة الأموية كانت تعج بنصارى كلب أخوال يزيد بن معاوية[١٤٦]. والحق يقال إن المؤرخين لهم دور كبير في هذا الإشكال لأنهم عادة لا يذكرون ديانة الموظفين إلا إذا حدث ما يستوجب الذكر.

أما في العصر العباسي فقد برز اسم عبد المسيح بن إسحق الكندي النسطوري أحد الموظفين السامين برتبة مستشار في بلاط المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ/٨١٣ ـ ٨٣٣ م). وقد عبّر الهاشمي عن المكانة التي يتمتع بها عبد المسيح عند المأمون في رسالته التي كتب له فيها: «خدمتك لنا ونصحك إيّانا وما أنت عليه من محبّتنا وتظهره من مودّتنا والميل إلينا وما أرى أيضاً من إكرام سيدي وابن عمّي أمير المؤمنين أبدّه الله لك وتقريبه إيّاك وثقته بك وحسن قوله فيك..»[١٤٧]. أما في عهد بقية الخلفاء العباسيين الأوائل فليس لدينا أدلّة ثابتة على استخدام نصارى العرب في الوظائف الإدارية والسياسية لعدم وضوح نسبهم، الأمر الذي يجعلنا حذرين في أخذهم كأمثلة[١٤٨].

إن كل ما سقناه من أمثلة وشواهد على نشاطات المسيحيين العرب ودورهم في الدّولة والمجتمع الإسلاميين يُمكننا من إثارة الملاحظات التالية:

أوّلاً: أفرزت البيئة المسيحية العربية البدوية شعراء كثيرين في العهد الأموي.

ثانياً: نجد المسيحيين العرب ممثلين في العهد العباسي الأوّل بنسبة كافية في الطبقات المهنية العليا من المجتمع من خلال المترجمين والأطباء والصيارفة والجوهريين والموظفين السامين.

ثالثاً: أسهم المسيحيون العرب في بناء الحضارة العربية بإثراء التراث العربي وذلك بالعناية باللغة العربية وآدابها ونقل التراث الفكري والديني والعلمي اليوناني والسرياني إلى العربية ووضع الدواوين الشعرية.

رابعاً: لقد مكنت المقدرة الأدبية والحالة المادية المرموقة لبعض المسيحيين العرب من أن يرقوا بمكانتهم ويلازموا الخلفاء والأمراء.

---

(١٤٦) انظر مثلاً: H. Lammens, *Etude sur le règne du calife Omayade Moawia 1er*, p. 150 st.

(١٤٧) **رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحق الكندي**، ص ٦.

(١٤٨) مثال عمر بن يوسف والي الأنبار في عهد المعتضد وسلمة بن سعيد (القرن التاسع الميلادي) من كتبة المتوكل والمستعين ومالك بن الوليد (القرن التاسع ـ العاشر الميلادي) كاتب. انظر على سبيل المثال **كتاب وزراء النصرانية وكتّابها في الإسلام** للويس شيخو.

إن ما يمكن استخلاصه من دراسة موقف الدّولة والمجتمع والفقه من المسيحيين العرب ودورهم في الدولة والمجتمع هو:

أوّلاً: أن التعامل السلطوي مع المسيحيين العرب في ظل الأمويين والعباسيين الأوائل لم يكن تنفيذاً منهجياً لمخطط دقيق ومتماسك بل تناوباً مزاجياً بين تدابير متسامحة وتدابير متشدّدة.

ثانياً: أن العلاقة بين الفئات الحاكمة الأموية والعباسية من جهة والمسيحيين العرب من جهة ثانية بُنيت على المصلحة فهي علاقة مصلحيّة استفاد منها الطرفان.

ثالثاً: كان للروابط الدموية والثقافية بين المسلمين والمسيحيين العرب دور هام في تحسين العلاقة بينهم. فلم يشقّ المسيحيون العرب بمسيحيتهم وسط المسلمين فكانوا يعاملون باعتبارهم عرباً قبل كل شيء خاصة في ظل الأمويين، ولطالما حرص المسيحيون العرب أنفسهم على تذكير المسلمين بعروبتهم.

رابعاً: ولئن بدا دور المسيحيين العرب هاماً في دار الإسلام في الميدان الاقتصادي والأدبي فإنهم لم يلقوا حظّهم في المناصب السياسية.

خامساً: لم يكن للمسيحيين العرب مشاكل مع السلطة والمجتمع وإنما بدأت مشاكلهم مع الفقهاء الذين أدخلوا بعض التصلّب في معاملتهم لهم منذ أواخر القرن الثاني للهجرة.

- ٣ -

زوال المسيحية العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي: أسبابه وآلياته

شهدت الحقبة العباسية الأولى بقاء جماعات من النصارى العرب، لكن بعد مرور الزمن ومنذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي قلّ الحديث عنها، بل لم نعد نجد ذكراً لها في كتب التاريخ الإسلامية، ويصمت التاريخ الكنسي عن ذكر أساقفتها منذ نهاية هذا القرن. فما هي أسباب اختفاء المسيحية العربية؟ وأين يمكن لنا البحث عنها؟

سنحاول الكشف عن هذه الأسباب من خلال تتبع كيفية نهاية مختلف الجماعات المسيحية العربية التي أمكن لها البقاء في الفترة العباسية.

١ - نهاية طائفة نصارى نجران:

كان يوحنا آخر أسقف سامه البطريق باسيليوس الأول (٩٢٣ - ٩٣٤ م) على نجران الكوفة، وبعد ذلك يصمت التاريخ الكنسي عن ذكر أبرشية النجرانيين.

وإننا لا نرى غموضاً في نهاية هذه الأبرشية إذ أعلن نصارى نجران أنفسهم عن تناقص عددهم وفنائهم منذ زمن معاوية بن أبي سفيان بسبب «تفرقهم وموت من مات منهم وإسلام من أسلم منهم»[١]. واستمر عددهم في التراجع طيلة الفترة الأموية فتجدهم يشكون إلى عمر بن عبد العزيز فناءهم ونقصانهم وإلحاح الأعراب بالغارة عليهم فلمّا أحصاهم وجدهم على العُشر من عدتهم الأولى: أي بعد أن كانوا أربعين ألفاً أصبحوا أربعة آلاف فقط[٢].

وهكذا فإن الموت والدّخول في الإسلام وتوقف عمليات التبشير المسيحي بين العرب منذ ظهور الإسلام هي الأسباب الرئيسية في تآكل طائفة نصارى نجران بمنطقة الكوفة. ولا شك أن وجودها في دائرة إشعاع الكوفة مقر القوة العربية الإسلامية في ذلك العهد قد أضعف من مقاومتها وحماية نصرانيتها من التلاشي. ولا شيء في المصادر يثبت أن فريقاً منهم قد عاد إلى نجران اليمن في زمن لاحق. وإننا لا نرى في وجود نصارى بالقرب من وادي خارد باليمن في القرن العاشر

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩٠.

(٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٩١.

الميلادي كما يخبرنا بذلك الهمداني(٣) وفي وجود أساقفة نساطرة بصنعاء في أواخر القرن الثامن الميلادي(٤)، وقسيسيين فيه في القرن العاشر(٥) دليلاً على عودة نصارى نجران إلى موطنهم الأصلي أو حتى على بقاء النصرانية بين عرب اليمن، وإنما الأغلب أن النصرانية بقيت بين العجم الذين كانوا كثيرين في ذلك البلد في تلك الحقبة الزمنية.

٢ ـ إسلام نصارى تنوخ وبني سليح في عهد الخليفة العبّاسي المهدي:

تمكّن الخليفة المهدي (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ/٧٧٥ ـ ٧٨٥ م) من تحويل كل نصارى تنوخ المقيمين بجهة حلب إلى الإسلام، ذلك أن تنوخاً حسب رواية ابن الكلبي: «تلقت المهدي لما خرج إلى الشام، وهم على الخيل عليهم العمائم، فقال من هؤلاء؟ قيل تنوخ وهم نصارى، فدعاهم إلى الإسلام فأبوا، فضرب عنق سيدهم ابن محطة فأسلم الباقون، وهدم بيع تنوخ، فليس من تنوخ نصراني»(٦).

وتحدّد رواية ميخائيل السرياني تاريخ وقوع الحادثة في سنة ٧٧٩ ـ ٧٨٠ م وتقول إن المهدي أكره على الإسلام من تنوخ حلب ٥٠٠٠ رجل أما النسوة فقد تمكنَّ من الفرار إلى كنائس الغرب. ويذكر في هذه المناسبة استشهاد رجل يدعى الليث(٧).

ويدرج ميخائيل السرياني هذا الإجراء في سياق ردّة فعل المهدي ضدّ الزنادقة وعلى رأسهم المانوية، وقد أشار الطبري إلى ذلك في خبر غزو المهدي الرّوم سنة ١٦٣ هـ، إذ أورد أن المهدي لمّا انتهى إلى حلب بعث وهو فيها رجاله لجلب الزّنادقة من تلك النّاحية فأتوه بهم فقتل جماعة منهم وصلبهم(٨).

ولم يطل الوقت حتى أجلى العباس بن زفر بن عاصم الهلالي تنوخ أيّام فتنة محمد بن الرشيد الأمين (١٩٣ ـ ١٩٨ هـ/٨٠٩ ـ ٨١٣ م) عن حاضرهم وخرّبه، فانتقلوا إلى قنسرين، فأُخرجوا منها، فتفرقوا في البلاد فمنهم من دخل تكريت ومنهم من ذهب إلى أرمينية وإلى بلدان كثيرة متباينة(٩).

وحصل في عهد المهدي أيضاً دخول بني سليح، المقيمين بحاضر قنسرين، في الإسلام ولم

---

(٣) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ١٠٩.

(٤) يذكر توما أسقف المرج في كتاب **الرؤساء** (ص ١٩٥) أسقفاً يدعى بطرس وسمه الجاثليق طيماثاوس على صنعاء.

(٥) يحدثنا السمعاني في **مكتبته الشرقية** عن نسخة في كتاب أرسله الجاثليق يوحنا الخامس (سنة ٢٨٨ هـ/٩٠١ م) إلى قس من اليمن يدعى الحسن بن يوسف يجيبه فيه على بعض الأسئلة. انظر: Assemani, *B.O*, T. II, a, p, 249.

(٦) ابن الكلبي، **نسب معدّ واليمن الكبير**، ج ٢، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٧) Michel le Syrien, *ibid*, T III, p. 1. انظر عن هذا الموضوع: G. Graf, *Geschichte der christhichen Arabischen literatur*, p. 55.

(٨) الطبري، **تاريخ**، ج ٨، ص ١٤٢ ـ ١٤٨.

(٩) البلاذري، **الفتوح**، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

يذكر البلاذري الذي سجّل هذا الخبر شيئاً عن استخدام أية قوّة أو إرغام في عملية أسلمتهم(١٠). ويظهر أنّ سليح تفرّقت بعد ذلك إذ يتبيّن من نصّ ورد في **تهذيب** ابن عساكر في ترجمة «أبي الهيذام» الذي كان في القرن الثاني الهجري / الثّامن الميلادي أنّ سليح كانت حول داريا وهي قرية في منطقة دمشق(١١). ونجدها في أواخر القرن الثالث الهجري على ما يذكر اليعقوبي في مدينة اللاذقية في جند حمص(١٢).

وهكذا يتوضّح أنّ مسيحيّة تنوخ وسليح انتهت في ظروف خاصّة عاشتها الدّولة الإسلاميّة في عصر المهدي تميّزت بالتحلّل الدّيني وأوجبت على الدّولة ردّ الفعل بقوّة لحماية الإسلام.

٣ - خراب أهمّ معقلين للمسيحيّة العربيّة النّسطوريّة في القرن الرّابع الهجري/العاشر الميلادي: الحيرة والأنبار:

يمثّل خراب الحيرة في القرن الرّابع الهجري/العاشر الميلادي نهاية أهمّ جماعة مسيحيّة عربيّة تعتنق المذهب النّسطوري في جنوب العراق.

بدأ تراجع الحيرة كمركز عربي منذ أن أنشأ المسلمون الكوفة سنة ١٧ هـ/٦٣٨ م بالقرب منها. ويكفي أن نذكّر هنا بما قاله هشام جعيّط عن وضع الحيرة في الفترة الإسلاميّة: «... مع بقائها (أي الحيرة) منعزلة لأنّها كانت مقراً لشكل عروبي مهترىء خاضع متمسّح، فيما كانت الكوفة قلعة للإسلام، ورمزاً لحداثة مطلقة للعروبة»(١٣).

ولكن الأمر لم يقتصر على العزلة فحسب بل تعرّضت الحيرة أيضاً إلى نهب الأعراب الذين هدّموا قصورها وبيوتها على ممرّ القرون. ومع ذلك بقيت مأهولة عهداً غير قليل في عصر العرب المسلمين ووقع فيها حوادث(١٤) ونزلها غير واحد من الخلفاء، فحلّ بها هارون الرشيد سنة ١٨٠ هـ / ٧٩٦ م فسكنها وابتنى بها المنازل وأقطع من معه الخطط فوثب به أهل الكوفة وأساؤوا مجاورته فارتحل إلى بغداد(١٥). وفي سنة ٣١٥ هـ/٩٢٧ م قصد الأعراب الحيرة ونهبوها فسيّر إليهم المقتدر جيشاً فدفعوهم عن الحيرة(١٦). ويظهر أنّها أمعنت في الخراب حتى كان النّصف الأخير من القرن العاشر الميلادي. فأمسى سكانها قليلين مع أنّ مساحتها كانت واسعة. فهذا المسعودي من رجال القرن العاشر الميلادي يشهد على خراب ديارات الحيرة إذ قال: «ولم يزل

---

(١٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ١٩٧.

(١١) ابن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق**، ج ٧، ص ١٨٨.

(١٢) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(١٣) هشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣. ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ H. Djaït, *AL-KUFA*, p. 278.

(١٤) الطبري، **تاريخ**، ج ٩، ص ٥٨.

(١٥) الطبري، **المصدر نفسه**، ج ١٠، ص ٨٤، انظر عن استمرار وجود الحيرة في الفترة الإسلامية وخصوصاً في مطلع القرن الثاني الهجري: هشام جعيط، م. س. ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥ H. Djaït, *AL-KUFA*, p. 278 - 280.

(١٦) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٩، ص ٦١.

عُمرانها يتناقص إلى أيّام المعتضد، فإنّه استولى عليها الخراب... وقد كان فيها ديارات كثيرة فيها رهبان فلحقوا بغيرها من البلاد لتداعي الخراب إليها وأقفرت من كلّ أنس في هذا الوقت إلاّ الصدى والبوم»[١٧].

لكن من الصّعب أن نعرف مكان كلّ عباد الحيرة بعد خراب مدينتهم[١٨].وكلّ ما نعرفه أنّه عندما بنيت الكوفة هاجر إليها عدد كبير من سكّان الحيرة وأنّ المصادر المسيحيّة تتحدّث عن أهل الحيرة وبعض العباد ببغداد[١٩].

وقد حصل المصير ذاته للأنبار المعقل الثّاني للنّساطرة العرب من تنوخ والنّمر بن قاسط. فقد تضاءلت أهميّة الأنبار في السنوات الأولى للفتوحات وتعرّضت لهجومات الأعراب في أواخر القرن الثّالث الهجري (سنة ٢٨٦ هـ) ولم تقدر جيوش المعتضد على مُقاومتهم فأقاموا يعيثون فيها[٢٠]. وعرى الخراب المدينة في القرن الرّابع الهجري زمن ابن حوقل[٢١].

٤ ـ نهاية مسيحيّة تغلب:

لا نشك في زوال المسيحيّة بين بني تغلب منذ النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي بدليل صمت التاريخ الكنسي عن ذكر أبرشيتهم بعد هذا القرن. لكن من المهم أن نعرف أسباب هذا الاختفاء.

تجدر الإشارة في هذا المجال إلى تراجع الحضور المسيحي في الجزيرة الفراتية في القرن الرابع الهجري نتيجة دمار العديد من المراكز المسيحية بسبب الاضطرابات السياسية المنجرّة عن الصراع بين بني حمدان والأتراك. ومن هذه المراكز نذكر مدينة بلد[٢٢]، المركز النسطوري الذي دمّره الأمير الحمداني ناصر الدولة[٢٣]، ونصيبين التي اكتسحها الحسن بن عبد الله بن حمدان. ويُستفاد من وصف ابن حوقل للوضع في الجزيرة الفراتية في القرن الرابع الهجري أن أحوالها كانت سيئة إذ قال: «وهذه جُمل أخبار الجزيرة وأوصافها وجميعها قد تغيّرت آثارها وانتقلت أحوالها إلى النُقص والاستحالة»[٢٤]، وهو ما دفع بالكثير من أهاليها إلى الرحيل والابتعاد مثلما فعلت العديد من بطون تغلب.

نتبيّن من المصادر أن قبيلة تغلب عرفت صعوبات خطيرة أثّرت على وجودها في الجزيرة

---

(١٧) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٢، ص ١١٠.

(١٨) تشاهد اليوم أطلال مباني الحيرة ودياراتهم وكنائسها في ما يسمى بناحية الحيرة.

(١٩) ماري بن سليمان، **المصدر السابق**، ص ٨١، ٨٣.

(٢٠) الطبري، **المصدر السابق**، ج ١٠، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢١) ابن حوقل، **المصدر السابق**، ص ٢٣٧.

(٢٢) لم يكن دمار بلد في القرن العاشر الميلادي نهائياً لانها استعادت مكانتها كمركز نسطوري في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. ولم تصمت المصادر عن ذكر أساقفتها سوى في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي. انظر: J.M. Fiey, «Balad» dans *l'orient Syrien* 9 (1964) p. 203 - 231.

(٢٣) ابن حوقل، **المصدر السابق**، ص ٣١١ ـ ٣١٤.

(٢٤) ابن حوقل، **المصدر نفسه**، ص ٣٣٠.

الفراتية وتسبّبت في إضعافها وتشتتها وفقدانها لبعض ديارها كبلد وسنجار وماردين منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وتتمثل هذه الصعوبات في الحرب الخطيرة التي وقعت بين قبائل تغلب أو بينها وبين قبائل من ربيعة بالجزيرة في أيام المتوكل والتي أشار إليها البحتري(٢٠٤ ـ ٢٨٤ هـ) في قصيدتين من شعره. يذكر البحتري في الأولى حرب تغلب وعفو المتوكل عنهم بوساطة الفتح بن خاقان[٢٥]، وهذه القصيدة يرجع تاريخها إلى سنة ٢٤٣ هـ وجاء فيها:

بَنِي تَغْلَبٍ! أَعْزِزْ عَلَيَّ بِأَنْ أَرَى ... دِيَارَكُمُ أَمْسَتْ وَلَيْسَ لَهَا أَهْلُ
خَلَتْ «بَلَدٌ» مِنْ سَاكِنِيهَا، وَأَوْحَشَتْ ... مَرَابِعُ مِنْ «سِنْجَارَ» يَهْمِي بِهَا الوَيْلُ
وَأَزْعَجَ أَهْلَ المَحْلَبِيَّاتِ[٢٦] نَاجِزٌ ... مِنَ الحَرْبِ مَا فِيهِ خِدَاعٌ وَلاَ هَزْلُ
وَأَقْوَتْ مِنَ القَمْقَامِ أَعْرَاضُ «مَارِدٍ»[٢٧] ... فَمَا ضُمِنَتْ تِلْكَ الأَعِقَّةُ وَالرَّمْلُ
مَصَارِعُ بَغْيٍ تَابَعَ الظُّلْمُ بَيْنَهَا ... بِسَاعَةِ عِزٍّ كَانَ آخِرُهُ الذُّلُّ
إِذَا مَا الْتَقَوا يَوْمَ الهِيَاجِ تَحَاجَزُوا ... وَلِلْمَوْتِ فِيمَا بَيْنَهُمْ قِسْمَةٌ عَدْلُ
تَجَافَى أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عَنِ الَّتِي ... أَتَيْتُمْ، وَلِلْجَانِينَ فِي مِثْلِهَا الثُّكْلُ
وَعَادَ عَلَيْكُمْ مُنْعِماً بِفَوَاضِلٍ ... أَتَتْ وَأَمِيرُ المُؤْمِنِينَ لَهَا أَهْلُ
وَكَانَتْ يَدُ الفَتْحِ بِنِ خَاقَانَ عِنْدَكُمْ ... يَدَ الغَيْثِ عِنْدَ الأَرْضِ جَرَّقَهَا المَحْلُ
وَلَوْلاَهُ طُلَّتْ بِالعُقُوقِ دِمَاؤُكُمْ ... فَلاَ قَوَدٌ يُعْطِي الأَذَلُّ وَلاَ عَقْلُ
تَلاَفَيْتَ يَا «فَتْحَ» الأَرَاقِمَ[٢٨] بَعْدَمَا ... سَقَاهُمْ بِأَوْحَى سُمِّهِ الأَرْقَمُ الصِلُّ
وَهَبْتَ لَهُمْ بِالسِّلْمِ بَاقِي نُفُوسِهِمْ ... وَقَدْ شَارَفُوا أَنْ يَسْتَتِمَّهُمُ القَتْلُ[٢٩]

وقال في القصيدة الثانية يمدح المتوكل ويذكر صلح بني تغلب:

أَسِيتُ لأَخْوَالِي «رَبِيعَةَ» إِذْ عَفَتْ ... مَصَانِعُهَا مِنْهَا، وَأَقْوَتْ رُبُوعُهَا
بِكُرْهِي أَنْ بَاتَتْ خَلاَءً دِيَارُهَا ... وَوَحْشاً مَغَانِيهَا، وَشَتَّى جَمِيعُهَا
وَأَمْسَتْ تَسَاقَى المَوْتَ مِنْ بَعْدِ مَا غَدَتْ ... شُرُوباً تَسَاقَى الرَّاحَ رِفْهاً شُرُوعُهَا
إِذَا افْتَرَقُوا عَنْ وَقْعَةٍ جَمَعَتْهُمُ ... لأُخْرَى دِمَاءٌ مَا يُطَلُّ نَجِيعُهَا
إِذَا احْتَرَبَتْ يَوْماً فَفَاضَتْ دِمَاؤُهَا ... تَذَكَّرَتِ القُرْبَى فَفَاضَتْ دُمُوعُهَا

---

(٢٥) الفتح بن خاقان بن أحمد بن غرطوج كان أبوه خاقان معظّماً عند المعتصم وضم المعتصم الفتح إلى ابنه المتوكل فلما خلف المتوكل استوزره.

(٢٦) المحلبيّات: هي المحلبية، وهي بُليدَة بين الموصل وسنجار.

(٢٧) مارد: موضعان أحدهما حصن بدومة الجندل والآخر باليمامة وهما بعيدان عن الحوادث التي يشير إليها الشاعر. والذي نراه أن الشاعر أراد «ماردين» قال ياقوت في تعريفها: «كأنه جمع مارد... وماردين قلعة مشهورة على قمة جبل الجزيرة مشرفة على دينسر ودارا ونصيبين، **المعجم**، ج ٥، ص ٣٩.

(٢٨) الأراقم: حي كبير من تغلب وهم جُشم.

(٢٩) **ديوان البحتري**، ج ٣، ص ١٦١١ ـ ١٦١٧.

فَلَـــوْلاَ أَمِيـــرُ المُـــؤْمِنِيـــنَ وَطَـــوْلُـــهُ لَعَـــادَتْ جُيُـــوبٌ وَالـــدِّمَـــاءُ رُدُوعُهَـــا
وَلاصْطُلِمَـــتْ جُـــرْثُـــومَـــةٌ «تَغْلِبِيَّـــةٌ» بِهَـــا اسْتُبْقِيَـــتْ أَغْصَـــانُهَـــا وَفُـــرُوعُهَـــا
رَفَعْـــتَ بِضَبْعَـــيْ تَغْلِـــبَ ابْنَـــةِ «وَائِـــلٍ» وَقَـــدْ يَئِسَـــتْ أَنْ يَسْتَقِـــلَّ صَـــرِيعُهَـــا
فَكُنْـــتَ أَمِيـــنَ اللَّـــهِ مَـــوْلَـــى حَيَـــاتِهَـــا وَمَـــوْلاَكَ «فَتْـــحٌ» يَـــوْمَـــذَاكَ شَفِيعُهَـــا
رَبَطَـــتْ بِصُلْـــحِ القَـــوْمِ نَـــافِـــرَ جَـــاشِهَـــا فَقَـــرَّتْ حَشَـــاهَـــا وَاطْمَـــأَنَّـــتْ ضُلُـــوعُهَـــا
بَقِيـــتَ فَكَـــمْ أَبْقَيْـــتَ بِـــالعَفْـــوِ مُحْسِنـــاً عَلَـــى «تَغْلِـــبٍ» حَتَّـــى اسْتَمَـــرَّ ظَلِيعُهَـــا(٣٠)

ولكن تغلب ظلّت فريسة الغزوات والفتن في الجزيرة الفراتية، ففي سنة ٣١٦ م كان أعراب تغلب بمنطقة نصيبين ضحية سرايا صاحب البحرين القرمطي أبي طاهر سليمان بن الحسن بن بهرام الجنّابي(٣١).

وربما كانت كثرة القلاقل في الجزيرة سبباً في رحيل فريق من بني تغلب إلى أرض الروم سنة ٣٣٠ هـ. يعرّفهم ابن حوقل ببني حبيب ويقول «إنهم خرجوا بذراريّهم وعبيدهم ومواشيهم في نحو عشرة آلاف فارس على عتيق وسلاح شاك من درع وجوشن مذهب فأوثقوا ملك الرّوم من أنفسهم بعد أن أحسن لهم النظر في إنزالهم على كرائم الضيّاع وخيّرهم القرى والمنازل وقد كاتبوا من خلّفوه وراسلوا من عرفوه ولاطفوه بذكر ما بلغوه ونالوه فلحق بهم كثير من المتخلّفين عنهم(٣٢). ويخبرنا ابن حوقل في الوقت ذاته عن دخول الكثير من بطون قيس عيلان من بني قشير وعقيل وبني نمير وبني كلاب إلى الجزيرة الفراتية وإزاحتهم قبائل ربيعة عن ديارها كحران وجسر منبج والخابور والخانوقة وعرابان وقرقيسياء والرّحبة وهي في أغلبها منازل لتغلب(٣٣).

ونسمع بعودة عشائر تغلب الكبيرة إلى الجزيرة العربية في القرن الرابع الهجري حيث نازلت سليماً وعقيل بن عامر بن صعصعة في البحرين. والذي لا شكّ فيه أنهم نبذوا المسيحية منذ عودتهم إلى الجزيرة العربية لأنه لم يكن يُسمح بقيام دين آخر غير الإسلام في شبه جزيرة العرب منذ أيام عمر بن الخطاب(٣٤). علاوة على تحريم المذهب المالكي استيطان اليهود والنصارى في الجزيرة لأن مالكاً قال: «أرى أن يجلوا (النصارى واليهود) من أرض العرب كلّها»(٣٥). هذا وثبت أن المسيحية اختفت نهائياً من جهة البحرين منذ مطلع القرن الثامن الميلادي، مع اختفاء أسماء أساقفة البحرين في كتب التاريخ الكنسي(٣٦).

(٣٠) **ديوان البحتري**، ج ٢، ص ١٢٩٦ ـ ١٣٠١.
(٣١) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٤.
(٣٢) ابن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، ص ٢١١ ـ ٢١٢.
(٣٣) ابن حوقل، **المصدر نفسه....** ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
(٣٤) الطبري، **تاريخ**، ج ٤، ص ١٤؛ ابن خلدون، **العبر**، ج ٤، ص ٢٢٧.
(٣٥) ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص ٦١٣. أما الشافعية والحنابلة والحنفية فإنهم يمنعون غير المسلمين من الاستيطان بالحجاز بينما يجيزون لهم ذلك في بقية جهات شبه جزيرة العرب: **المغني**، ج ١٠، ص ٦١٢ ـ ٦١٧.
(٣٦) آخر أساقفة تذكرهم المصادر النسطورية لبيت قطراي وجزيرة ديرين (دارين) ومدينة هجر يعود تاريخ سيامتهم إلى سنة ٦٧٦ م. انظر: J.B. Chabot. *Synodes Nostoriens*, p. 482, 618.

وما يزيد في تأكدنا من ترك عشائر تغلب لمسيحيتها لمّا حلّت بالبحرين قول المقدسي الذي عاش في القرن الرابع الهجري بأنّه «بالجزيرة العربية اليهود أكثر من النصارى»(٣٧).

وربما ذهب فريق من نصارى تغلب في تاريخ مبكّر إلى جزر فرسان بساحل اليمن لكنه نبذ بعد ذلك النصرانية إذ يقول ابن الحائك بشأنهم: «من جزائر اليمن جزائر فرسان وفرسان قبيلة من تغلب كانوا قديماً نصارى ولهم في جزائر فرسان كنائس قد خرّبت..»(٣٨).

وهكذا نلاحظ أن السبب الرّئيسي في اختفاء مسيحية تغلب هو انفصالها عن بيئتها المسيحية بتركها ديارها في الجزيرة الفراتية وعودتها إلى شبه جزيرة العرب في القرن الرابع للهجرة. والحق يقال إن المصادر التاريخية الإسلامية أصبحت من قبل هذا التاريخ تتحدث عن مسلمي تغلب أكثر من نصاراها ومعنى هذا أن الإسلام قد عرف طريقه بشكل تلقائي إلى بني تغلب منذ تواجدهم في الجزيرة الفراتية. لقد قال ابن حوقل عن مدينة عانة التي كانت أهم مراكز نصارى تغلب: «وعانة مدينة صغيرة في وسط الفرات... لها جامع وأسواق..» ولم يتحدّث عن بيعها ولا عن ديارتها(٣٩).

٥ ـ هجرة من بقي من نصارى كلب إلى بلاد الرّوم:

لا بدّ من ذكر أن اختفاء المسيحية العربية في دار الإسلام بالمشرق يعود ولو بنسبة ضعيفة إلى هجرة بعض الجماعات من المسيحيين العرب إلى بلاد الرّوم.

تدلّ إشارة لابن الكلبي على أنّ «كلب أسلمت كلّها غير مَدَرَةَ كانوا نصارى»(٤٠). ومدرة هو بطن أبي عمرو والحارث ابني عامر المذمّم وأمّهما مَدَرَةُ بها يُعرفون وهي بنت مالك بن عامر بن عَوْف(٤١).

ويخبرنا ابن سعيد(٤٢) (ت ٤٥٨ هـ/ ١٠٦٥ م) من جهة أخرى أن خلقاً عظيماً من بني كلب كان يوجد في أيّامه على خليج القسطنطينيّة منهم مسلمون ومنهم متنصّرون(٤٣).

إذن بات من البيّن الجليّ أنّ نهاية المسيحيّة العربيّة في دار الإسلام بالمشرق في القرن الرّابع الهجري تعود إلى أسباب كثيرة أهمّها تواصل «تأسلم» المسيحيين العرب عن إرادة حرّة طيلة الفترة العبّاسية الأولى وسياسة بعض الخلفاء العبّاسيين الدينيّة (المهدي) وما انجرّ عنها من قضاء على بعض الجماعات المسيحيّة العربيّة، إضافة إلى الصراعات القبليّة بين ربيعة وقيس بالجزيرة الفراتيّة ودورها في تشتّت أهم مجموعة عربية مسيحية وهي نصارى تغلب وتفرّقهم وخروجهم من بيئتهم المسيحية وعودتهم إلى الجزيرة العربية. كما ارتبطت نهاية المسيحية

---

(٣٧) المقدسي، **المصدر نفسه**، ص ٩٥.

(٣٨) ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٤، ص ٢٥٠.

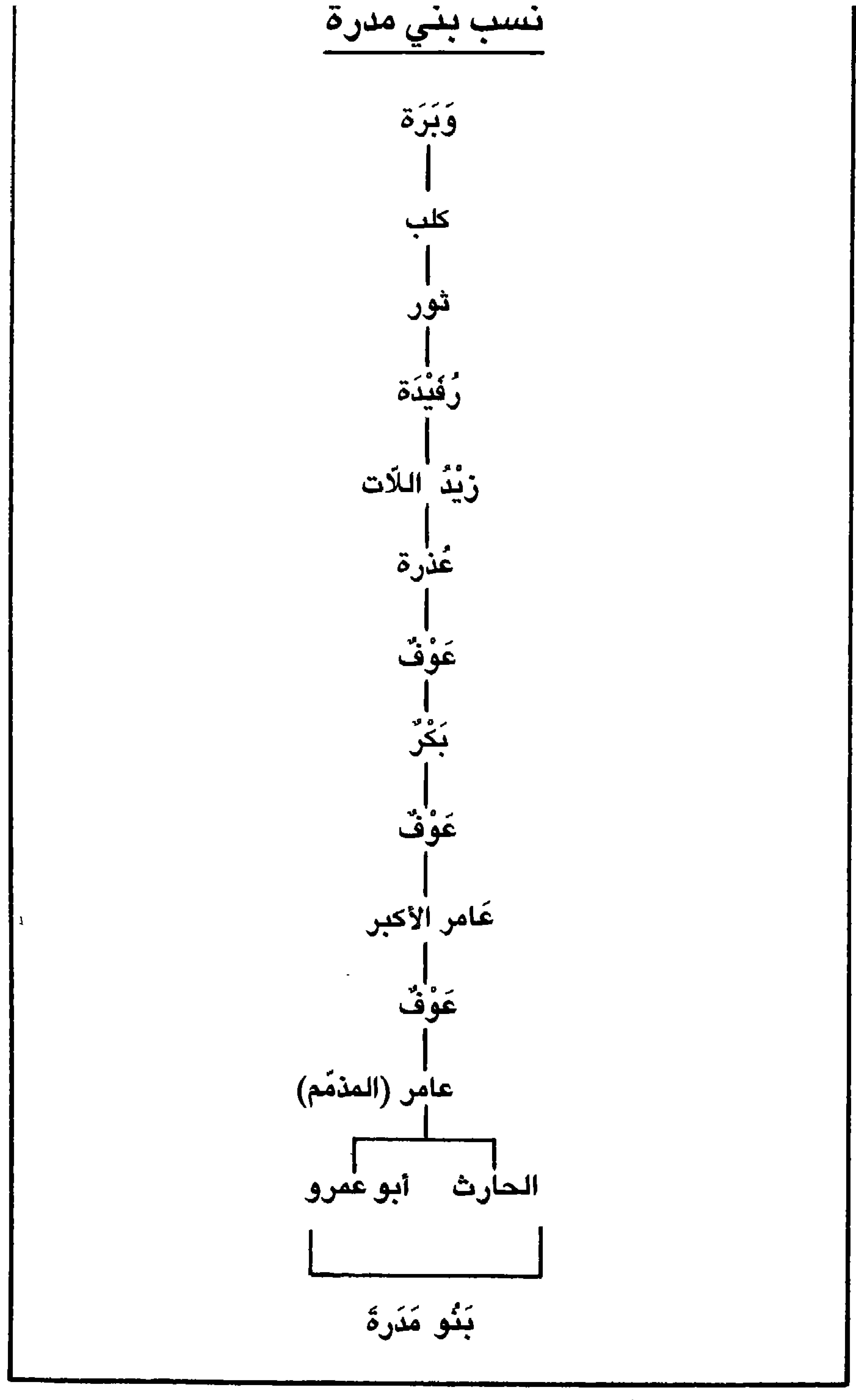
(٣٩) ابن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٤٠) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٤١) انظر جدول نسب بني مَدَرَة: ص ٢٢٣.

(٤٢) هو يحيى بن سعيد بن يحيى الأنطاكي مؤرخ نقل عنه ابن خلدون.

(٤٣) ابن خلدون، **العبر**، ج ٢ ، ص ٥٢١.



المصدر: ابن الكلبي، **النّسب الكبير**، ج ٢، لوحة رقم ١١٢.

العربية بنهاية أهمّ مركزين مسيحيين عربيين وهما الحيرة والأنبار بسبب مناقسة المراكز الإسلامية العربية لهما وخاصّة نتيجة تعرّضهما للنّهب الشديد الذي قام به الأعراب من بني شيبان وغيرهم. هذا وما من شكّ في أن زواج المسلمين من العربيات المسيحيات قد ساعد على عدم تكاثر المجموعة العربية المسيحيّة.

وثمّة أحداث أخرى تحتلّ مكاناً ثانوياً في اختفاء المسيحية العربية وفي تراجع الحضور المسيحي عموماً في دار الإسلام بالمشرق، وهذه الأحداث تتمثّل في ضعف حركة الرّهبنة وتلاشيها بعد القرن الثّامن الميلادي(٤٤) وهي الحركة التي كانت أساس نشأة المسيحيّة العربيّة كما بينّا ذلك في القسم الأوّل من بحثنا. أمّا الحدث الآخر فهو يتعلّق بتطوّر العلاقة بين الكنيستين اليعقوبيّة والملكانيّة في القرن الرّابع الهجري. ذلك أنّه لمّا أعاد الامبراطور نقفور افتتاح شمال بلاد الشّام في هذا القرن كان ممّا وعد به أهل الشّام وأمّنهم به أن يحميهم من مضايقة الكنيسة الملكانيّة، الكنيسة الرّسميّة للدّولة البيزنطيّة، لكنّه رغم هذا الأمان ضايق اليعقوبيين ولم تتمكّن الكنيسة اليعقوبيّة من مقاومة الملكانيين(٤٥).

وثمّة ملاحظة أخيرة قد يحسن أن يُختم بها هذا الفصل وهي أنّ بعض معاجم القبائل العربيّة الحديثة تضمّنت أسماء عشائر عربيّة مسيحيّة تعيش اليوم في الأردن وسوريا. وقد سبق أن قلنا إن المسيحيّة العربيّة انتهت ولم تبق لها آثار تذكر. لذا وجب علينا التنويه بهذه العشائر.

يورد رضا كحّالة في مؤلّفه **معجم قبائل العرب** عدداً من العشائر المسيحيّة مثل «الحدّادين» من عشائر النّصارى في الكرك و «حاتم» بحوران و «الفرهود» و «الأزارعة» بمنطقة عجلون و «الجوابرة» بمنطقة الصلت و «جريس» بقرية عنجرة و «القعاورة» وهم فروع عديدة يقطنون اليوم في النّاصرة وحيفا وعمان والفحيص و «دحدل» و «زيدان» و «الحجازيين» و «بدين» و «البقاعين»(٤٦). وربّما يطول بنا الكلام ونبتعد عن إشكاليّة بحثنا لو أردنا أن نذكر كلّ العشائر المسيحيّة الواردة في **معجم** كحّالة. ولهذا اضطررنا إلى ذكر نفر قليل منها فحسب.

---

(٤٤) انظر عن هذا الموضوع: J.M. Fiey, *Assyrie chretienne,* T. II, p. 826; Morony, *ibid,* p. 363.

(٤٥) Michel le Syrien, *ibid,* T. III, p. 536 - 556.

(٤٦) عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب**، ج ١، ص ١٥، ٧١، ٨٨، ١٨٥، ٢١٨، ٢٤٣، ٢٤٩، ٣٧٥؛ ج ٢، ص ٤٩٢؛ ج ٣، ص ٩١٦، ٩٦٢.

الخاتمة

تعرّضنا في الأقسام الثلاثة من هذا الكتاب إلى ظروف نشأة المسيحيّة العربيّة في بلاد المشرق (شبه الجزيرة العربيّة والعراق والشّام) ورسمنا أهمّ ملامحها ورصدنا كيفيّة تفاعلها مع الدّعوة الإسلاميّة وعاينّا أحوالها داخل المجتمع الإسلامي في العصرين الأموي والعبّاسي الأوّل. وعلى أساس هذه الدّراسة يمكننا الخروج بالاستنتاجات التّالية التي تحوصل أكثر من أربعة قرون من التّواجد المسيحي العربي، أي من نشأة المسيحيّة العربيّة إلى القرن الرّابع الهجري / العاشر الميلادي.

أوّلاً: مثّلت المسيحيّة العربيّة واقعاً اجتماعياً وثقافياً وروحياً فرض نفسه في بلاد المشرق طيلة أربعة قرون ونيف وخصوصاً منذ القرن الخامس إلى القرن العاشر الميلادي. لكنّ المسيحيّة العربيّة كانت مع ذلك ظاهرة متواضعة نسبياً على الصعيدين العددي والتّنظيمي، كما كانت مسالمة، لا تحدوها مطامح أو مطامع سياسيّة، ورغم ذلك تعرّضت لمخاطر التّلاشي والذّوبان.

ثانياً: كانت المسيحيّة العربيّة منذ نشأتها شديدة التأثّر والارتباط بالتيار السّرياني. وكانت المسيحيّة العربيّة بطائفتيها النّسطوريّة واليعقوبيّة منظّمة في الفترة الإسلاميّة لها أساقفتها وإكليروسها لكنّها لم تكن عربيّة الرّئاسة إذ تسلّط عليها أساقفة أجانب (من السكّان الأصليين لبلاد الشام والعراق أو من الفرس). والظّاهر أنّ هذا العامل شكّل خطراً عليها لكونه تسبّب في مزيد اغترابها بين صفوف العرب وربّما قوّى الإحساس لديهم بأنّها ديانة دخيلة عليهم.

ثالثاً: لقيت المسيحيّة العربيّة منذ ظهورها مقاومة الوثنيّة العربيّة، إلاّ أنّ الإسلام العربي يُعتبر المسؤول الرئيسي عن التحوّلات العميقة التي عاشتها المسيحيّة العربيّة في ظلّه.

ومثّلت «الأسلمة» أبرز ملامح هذه التحوّلات، فقد استجاب المسيحيون العرب للدّعوة الإسلاميّة منذ عهد النبي وأسلم عدد كبير منهم في فترة الفتوحات والخلافة الراشدة. ولئن تواصلت أسلمتهم بشكل بطيء في العصر الأموي حين دانت بالإسلام أعداد من نصارى نجران العراق وكلب وتغلب فقد أصبح نسق الدخول في الإسلام أسرع في الفترة العبّاسيّة الأولى التي شهدت زوال آخر الجماعات المسيحيّة العربيّة. ولعلّ تغيّر وضع العنصر العربي في الدولة العبّاسيّة وتحوّله من العنصر المفضّل والرّئيسي في المجتمع الإسلامي في الفترة الأموية إلى عنصر مهمّش في المجتمع العبّاسي كان سبباً في اعتناق المسيحيين العرب الإسلام.

ولا يمكن لأحد أن ينكر الضّغط المعنوي الذي مارسه بعض الخلفاء (عمر بن الخطّاب،

عمر بن عبد العزيز) والفقهاء (الشافعي) على المسيحيين العرب بتهميشهم دينياً وذلك بإخراجهم من زمرة أهل الكتاب حتّى يضطرّوا إلى التخلّص من هذه الوضعيّة باعتناق الإسلام.

وينبغي أن نذكّر بأنّ تحوّل المسيحيين العرب إلى الإسلام كان في أغلب الحالات والمراحل تحت تأثير العاطفة القوميّة والعلاقات الدّمويّة وليس نتيجة مقارنة عقليّة بين العقيدتين. وقد لاحظنا فشل المحاولات المبنيّة على هذا الأساس لجلب المسيحيين العرب إلى الدّين الإسلامي.

وهكذا فإنّ الإسلام حلّ محلّ المسيحيّة بين معتنقيها من العرب ولم نجد ذكراً لديانة أخرى قامت بهذا الدّور. وهو في الواقع أمر غير ممكن في دار الإسلام إذ كان تغيير الدّين لا يجوز إلاّ إذا كان دخولاً في الإسلام. وكان المسلم إذا ارتدّ عن الإسلام عوقب بالقتل.

كما تُقدّم لنا ظاهرة بروز المسيحيّة العربيّة ثمّ نهايتها في دار الإسلام المشرقيّة مثالاً جيّداً على نجاح الإسلام في إيقاظ الشعور القومي لدى العرب والذي تمّ بفعل جهود الحكّام والقوّاد المسلمين لا سيما عمر بن الخطّاب وعمر بن عبد العزيز وخالد بن الوليد وبتأثير موقف الفقهاء السُنّيين الذي أعلنوا صراحة أو ضمنياً أنّ العربي لا يمكن أن يكون إلاّ مسلماً.

وبهذا الشكل يتبيّن لنا تقبّل المسيحيين العرب الإسلام بسهولة أكثر من غيرهم من الأجناس المسيحيّة الأخرى كاليونانيين والآراميين وغيرهم.

أمّا التحوّل الثاني الذي طرأ على وضع المسيحيّة العربيّة في الفترة الإسلاميّة فهو جغرافي ومرتبط بتطوّر أسلمة المسيحيين العرب. فقد كان الإسلام سبباً في اختفاء المسيحيّة العربيّة من أطراف شبه جزيرة العرب منذ فترة الخلافة الرّاشدة وفي تراجعها نحو الشمال وانحصارها في مواقع محدودة ومتباعدة كضواحي بعض المدن السورية الشمالية (قنسرين، حلب...) أو في الجزيرة الفراتيّة أو في مدينتي الحيرة والأنبار طيلة الفترة الأموية والعبّاسيّة الأولى. ولا نسمع بعد القرن العاشر الميلادي إلا عن جماعات صغيرة من المسيحيين العرب من تغلب وكلب وغسان في بلاد الروم.

رابعاً: لم تعش المسيحيّة العربية كأقليّة دينيّة خطر التقوقع والانغلاق على الذات والانطواء على النفس داخل المجتمع الإسلامي. فقد تميّزت جماعة المسيحيين العرب باندماجها شبه الكلّي في المجتمع الأموي وحتّى العبّاسي الأوّل. فكانت على مسيحيتها أقرب روحاً إلى المسلمين العرب منها إلى أبناء طائفتها من السّريان فاندست في المجموعة الإسلامية وذابت فيها. وربّما تسمح لنا هذه الحقيقة بمعارضة الرأي القائل بأنّ السبيل الوحيد إلى الاندماج في المجتمع هو الدّخول في الديانة السائدة. إلاّ أنّ انفتاح المسيحيين العرب على المسلمين العرب كان في الوقت عينه عاملاً من عوامل إضعاف مقاومتهم وصمودهم الدّيني. فلم تحدث في تاريخ الفئة المسيحيّة العربيّة منذ ظهور الإسلام تحالفات بين الجماعات المسيحيّة العربيّة ضد المسلمين (إلا نادراً جداً) وسط مجتمع بقيت تسيطر عليه الصراعات والمنافسات مما يجعلنا نتأكد أن المسيحيّة لم تنجح كعقيدة دينيّة في خلق تكتّل بين معتنقيها من العرب لا قبل الإسلام ولا بعده.

خامساً: احتفظت الفئة المسيحيّة العربيّة بخَوَاصّ تميزها عن كافة المسيحيين الآخرين في الدّولة الإسلاميّة، فكانت أقرب الفئات روحاً وثقافة إلى المسلمين ولها بهم صلات بشرية

وحضارية تفوق ما للفئات المسيحيّة الأخرى. وكان إنجاز المسيحيين العرب كبيراً في عمليات الفتوح. فقد انضموا إلى الفاتحين المسلمين ضد الفرس والروم. وساهموا في توسيع حدود الدولة الإسلاميّة نحو الشرق (جيش تغلب) ثم خيّروا البقاء في ديارهم بعد استقرار الدولة وأبدوا وفاءً كبيراً لها وأسهموا بثرائهم وخبرتهم وسيطرتهم على أهم المسالك التجارية في تنشيط الدورة الاقتصادية داخل دار الإسلام على المستوى الصيرفي والصناعي والتجاري. وهكذا فإن حضورهم في تلك الدار أفاد المجتمع والدولة وخدم مصالحها وكان ركيزة من ركائز بناء الاقتصاد الإسلامي ولم يشكل أي نوع من الأخطار والعوائق والأضرار.

سادساً: أحرزت المسيحيّة العربيّة اليعقوبيّة البدوية نجاحاً أدبياً عظيماً في العصر الأموي تجلّى في إنتاج شعري غزير وإبداع في الفنون الشعرية (الغزل، المدح، الوصف، الهجاء، الخواطر، الخمريات...).

كما أحرزت المسيحيّة العربيّة النّسطوريّة الحضريّة نجاحاً علمياً في الفترة العبّاسيّة برز في مساهمة علماء نصارى عرب أقحاح في توصيل التراث الفلسفي والعلمي والديني الهلّيني والسرياني إلى العالم العربي، وفي قيامهم بأعمال أصيلة في حقلي الطب والفلسفة وفي ترك أثر في الفكر الديني (رسائل دينية).

سابعاً: لم يتمتع المسيحيون العرب بتشريع خاص في العهد الإسلامي بل عوملوا كبقية المسيحيين من مختلف الأجناس، إذ لم يخصهم **القرآن** بأحكام مميزة وكذلك الرّسول والخلفاء الراشدون. فلم يكن إعفاء نصارى تغلب من الجزية وفرض الصدقة مضاعفة عليهم بسبب عروبتهم بل مقابل خدماتهم الحربية التي يقدمونها للدولة الإسلاميّة بالدفاع على حدودها الشمالية الشرقية. وقد شهد هذا التشريع تحوّلاً سلبياً مع الفقهاء السنيين ولا سيما الشافعي الذي أخرج المسيحيين العرب من زمرة أهل الكتاب وعاملهم معاملة المجوس فيما يتعلق بذبائحهم ونكاح نسائهم ممّا يجعلنا نميل إلى الحديث عن ظهور تشريع مناهض للمسيحيّة العربيّة مع الفقهاء السنّيين.

ثامناً: أبرزت لنا دراسة تطور المسيحيّة العربيّة منذ نشأتها إلى القرن العاشر الميلادي وجود مفارقة عجيبة تتمثل في زوال فئة مسيحيّة بشكل نهائي في مناخ تسوده الحريّة الدينية عموماً. وربّما يكمن سر هذه المفارقة في قدرة الإسلام الفائقة على استيعاب الفئات البشرية ولا سيما العنصر العربي وصهرها في بوتقته وممارسة جاذبية فعّالة عليها.

تاسعاً: تكشف الخطوط الدّقيقة البارزة التي أوضحناها في هذا البحث عن واقع له مغزاه ودلالته يتمثّل في أنّ الصّراع العقائدي الذي تمّ بين الإسلام والمسيحيّة العربيّة كان قد تمّ في نطاق عربي - عربي أي بين العرب ولم يتّخذ شكل مواجهة مع المسيحيّة والمسيحيين بشكل عام. أي أنّه لا يعبّر عن موقف من الكنيسة ولا يمثّل حلقة من حلقات الصّراع بين العالمين المسيحي والإسلامي في مرحلته الأولى[(١)]. وذلك ناجم عن عدم ارتباطهم بقوّة سياسيّة معادية للمسلمين.

---

(١) المرحلة الثانية من الصراع بين المسيحية والإسلام تشغل القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين (القرنان الرابع والخامس الهجريان).

قائمة المصادر والمراجع

ـ المصادر العربيّة:

- الإبشيهي (شهاب الدين محمد بن أحمد أبو الفتح) ت ٨٥٠ هـ **المستطرف في كلّ فنّ مستظرف**، جزآن في مجلد واحد، بيروت، دار الفكر، (د. ت).
- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ٣ أجزاء، بيروت، دار الثقافة، ط. ٣، ١٩٨١.
- ابن الأثير (عزّ الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري) ت ٦٣٠ هـ، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، محمود عبد الوهاب قايد، ٤ أجزاء، القاهرة، الشعب، ١٩٧٠.
- ــــــــ: **الكامل في التاريخ**، ١٠ أجزاء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. ٢، ١٩٦٧.
- ــــــــ: **اللباب في تهذيب الأنساب**، ٣ أجزاء، القاهرة، مكتبة حسام الدين القدس، ١٩٣٨.
- ابن أنس (مالك)، **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم، ٤ أجزاء، بيروت، دار الفكر، ط. ٢، ١٩٨٠.
- ابن برهان الدين (علي الحلبي)، **السيرة الحلبية**، ٣ أجزاء، بيروت، ١٩٨٠.
- ابن ثابت (حسان) ت حوالى ٤٠ هـ، **ديوان حسّان بن ثابت**، حققه وعلق عليه: وليد عرفات، بيروت، دار صادر، ١٩٧٤.
- ابن جرير التكريتي (أبو نصر يحيى)، **المصباح المرشد إلى الفلاح**، مخطوط الفاتيكان رقم: BORG ARABO 227.
- ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) ت: ٣٧٧ هـ، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، ١٩٥٥.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) ت ٤٥٦ هـ، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧.
- ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد) ت ٢٤١ هـ، **المسند**، تحقيق أحمد محمّد شاكر، مصر، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٥٣.
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي)، **كتاب صورة الأرض**، ليدن، ط. ٢، ١٩٦٧.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) ت ٨٠٨ هـ، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ٧ أجزاء، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١.

- ابن خلّكان (أحمد بن محمد بن إبراهيم)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ أجزاء، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٢.
- ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن) ت ٣٢١ هـ، **الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن رستة (أبو علي أحمد بن عمر) ت ٣٠٠ هـ، **الأعلاق النفيسة**، ليدن، ١٩٦٧.
- ابن رشيق (أبو علي الحسن)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيـي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٣.
- ابن سعد (محمد بن سعد بن مانع البصري) ت ٢٣٠ هـ، **الطبقات الكبرى**، ٩ أجزاء، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧.
- ابن سلام الجمحي (محمد)، **طبقات الشعراء**، القاهرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩١٦.
- ابن سلام (الحافظ أبي عبيد القاسم) ت ٢٢٤ هـ، **كتاب الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
- ابن سليمان (ماري)، **أخبار فطاركة كرسي المشرق** (من كتاب **المجدل**)، رومية الكبرى، ١٨٩٩.
- ابن الطيب (أبو الفرج عبد الله)، **فقه النصرانية**، طبعة هنرباخ ـ سبيس في C.S.C.O، لوفان (بلجيكا)، ١٩٥٧.
- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) ت ٣٢٨ هـ **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، ٧ أجزاء، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٥٣ ـ ١٩٦٥.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن) ت ٥٧١ هـ، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، ٧ أجزاء، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩.
- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني)، **كتاب البلدان**، ليدن، ١٩٦٧.
- ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم) ت ٢٧٦ هـ **عيون الأخبار**، ٤ أجزاء، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٢٥.
- ــــــــــ: **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، مصر، دار المعارف، ط. ٢، ١٩٦٩.
- ابن قدامة (أبو محمد عبد الله بن أحمد) ت ٦٢٠ هـ **المغني**: وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله الخرقي، القاهرة، إدارة المنار، ط. ٣، ١٣٦٧ هـ.
- ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد) ت ٢٠٤ هـ، **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
- ــــــــــ: **جمهرة النسب**، تحقيق محمود فردوس العظم، ٣ أجزاء، دمشق، دار اليقظة العربية، ١٩٨٦.
- ــــــــــ: **نسب معدّ واليمن الكبير**، تحقيق محمود فردوس العظم، ٣ أجزاء، دمشق، دار اليقظة العربية، ١٩٨٦.
- ابن متّى (عمرو)، **أخبار فطاركة كرسي المشرق** (من كتاب **المجدل**)، رومية الكبرى، ١٨٩٦.
- ابن منظور (جمال الدين) ت ٧١١ هـ، **لسان العرب**، ١٥ جزءاً، بيروت، دار صادر، ١٩٥٦.
- ابن النديم (أبو الفرج محمد الوراق البغدادي) ت ٣٨٥ هـ **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨.
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك) ت ٢١٨ هـ **سيرة الرسول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، ١٩٧٥.

- أبو تمام (حبيب بن أوس الطّائي)، **كتاب الوحشيات. وهو الحماسة الصغرى**، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي، القاهرة، دار المعارف، ط. ٢، ١٩٧٠.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث) ت ٢٧٥ هـ، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيـي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنّة النبوية (د. ت).
- أبو الفداء (عماد الدين إسمعيل بن نور الدين) ت: ٧٥٨ هـ، **تقويم البلدان**، تحقيق رينود والبارون مالك كوكين ديسلان، باريس، دار الطباعة السلطانية، ١٨٩٠.
- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) ت ١٨٢ هـ، **كتاب الخراج**، القاهرة، ط. ٥، ١٣٩٦ هـ.
- الأخطل (غياث بن غوث)، **ديوان الأخطل**، شرح وتحقيق إيليا الحاوي، بيروت، دار الثقافة، (د. ت).
- الأزدي (محمد بن عبد الله)، **فتوح الشام**، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر، القاهرة، سجل العرب، ١٩٧٠.
- الأزرقي (أبو الوليد محمد) ت ٢٢٣ هـ، **أخبار مكة**، ليبزيغ، ١٨٥٨.
- الإصطخري (إبراهيم بن محمد أبو إسحاق)، **مسالك الممالك**، تحقيق م. ج دي خويج، ليدن، ١٩٦٧.
- الأصفهاني (علي بن الحسين بن محمد أبو الفرج) ت ٣٦٥ هـ، **الأغاني**، ٢٥ جزءاً، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٣.
- البحتري (أبو عبادة الوليد بن عبيد) ت ٢٨٤ هـ، **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، ٤ أجزاء، مصر، دار المعارف، ط. ٢، ١٩٧٧.
- ـــــــ: **الحماسة**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
- برشينايا (إيليا) ت ١٠٤٦ م، **تاريخ إيليا برشينايا**، ترجمة يوسف حبّي، بغداد، ١٩٧٥.
- البغدادي (الخطيب أبو بكر)، **تاريخ بغداد**، ١٤ جزءاً، القاهرة، ١٩٣١.
- البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز) ت ٤١٧ هـ، **معجم ما استعجم**، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.
- البلاذري (أحمد بن يحيـى بن جابر) ت ٢٧٩ هـ، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩.
- ـــــــ: **أنساب الأشراف**، القسم الثاني من الجزء الرابع، القدس، ١٩٣٨.
- ـــــــ: **أنساب الأشراف**، الجزء الخامس، تحقيق قواتان، دار السلام، ١٩٣٦.
- ـــــــ: **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، بيروت، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٨٧.
- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي) ت ٤٤٠ هـ، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (د. ت).
- توما (أسقف المرج)، **كتاب الرؤساء**، عرّبه الأب ألبير أبونا، بغداد، مطبعة ديانا، ط. ٢، ١٩٩٠.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ت ٢٥٥ هـ، **الرد على النصارى**، ضمن ثلاث رسائل، القاهرة، نشر يوشع فنكل، ١٩٢٦.
- ـــــــ: **الحيوان**، ٧ أجزاء، بيروت، ط. ٣، ١٩٦٩.
- جرير (أبو حزرة بن عطية)، **ديوان جرير**، بيروت، دار بيروت، ١٩٧٨.
- الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس)، **كتاب الوزراء والكتّاب**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.

ـ الدينوري (أبو حنيفة محمد بن داود) ت ٢٨٢ هـ، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠.
ـ الرازي (محمد فخر الدين) ت ٦٠٦ هـ، **التفسير الكبير**، ٣٢ جزءاً، طهران، دار الكتب العلمية، ط. ٢، (د.ت).
ـ الرهاوي (يعقوب) ت ٧٠٨ م، **تاريخ**، في: **تواريخ سريانية**، نقل وتحقيق يوسف حبّي، الموصل، ١٩٨٢.
ـ الزبيدي (محمد الدين أبي الفيض)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٠١ هـ ـ ١٣٠٧ هـ.
ـ الشابشتي (أبو الحسن علي بن محمد) ت ٣٨٨ هـ، **الديارات**، تحقيق كركيس عواد، بيروت، دار الرائد العربي، ط. ٣، ١٩٨٦.
ـ الشافعي (أبو عبد الله بن إدريس)، **كتاب الأم**، القاهرة، دار الشعب، (د.ت).
ـ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ت ٣١٠ هـ **تاريخ**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ١١ جزءاً، بيروت، ١٩٦٧.
ـ ــــــــــ: **جامع البيان في تفسير القرآن**، ٣٠ جزءاً، بيروت، دار المعرفة، ط. ٢، ١٩٨٠.
ـ الطّرطوشي (محمّد بن الوليد). **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياني، لندن، ١٩٩٠.
ـ العمري (ابن فضل الله)، **مسالك الأبصار**، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، ١٩٢٤.
ـ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، **مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء**، تحقيق محمد جاسم الحيرتي، بغداد، ط. ١، ١٩٨٨.
ـ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري) ت ٦٧١ هـ، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ جزءاً، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط. ٢، ١٩٥٢.
ـ القفطي (جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف)، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، بيروت، دار الآثار، (د.ت).
ـ القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي) ت ٨٢١ هـ، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠.
ـ الكندي (عبد المسيح بن إسحاق)، **رسالة الكندي إلى الهاشمي يردّ بها عليه ويدعوه إلى النصرانية**، القاهرة، ١٩١٢.
ـ المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد النحوي) ت ٢٨٥ هـ **الكامل في اللغة والأدب**، مصر، (د.ت).
ـ المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي) ت ٣٤٦ هـ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت، دار القلم، ١٩٨٩.
ـ ــــــــــ: **كتاب التنبيه والإشراف**، ليدن، ١٩٦٧.
ـ المعري (أبو العلاء أحمد بن عبد الله) ٤٤٩ هـ **رسالة الغفران**، تحقيق علي شلق، بيروت، دار القلم، ١٩٥٧.
ـ المقدسي (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد)، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، ط. ٢، ١٩٦٧.
ـ النابغة الذبياني (زياد بن مُعاوية)، **ديوان النابغة**، تحقيق كرم البُستاني، بيروت، دار صادر، ١٩٦٠.
ـ النقائض، **نقائض جرير والفرزدق**، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ت).

- ــــــــــ: **نقائض جرير والأخطل**، تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩٢٢.
- الهاشمي (عبد الله بن إسماعيل)، **رسالة الهاشمي إلى صديقه الكندي يدعوه بها إلى الإسلام**، القاهرة، ١٩١٢.
- الهمداني (أبو محمد الحسن) ت ٣٣٤ هـ، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، الرياض، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٩٧٤.
- الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد) ت ٤١٠ هـ، **أسباب النزول**، مصر، المطبعة الهندية، ١٨٩٧.
- الواقدي (محمد بن عمر) ت ٢٠٧ هـ، **المغازي**، تحقيق مار سدن جونس، لندن، ١٩٦٦.
- وصية الحارث بن كعب لبنيه، مخطوط الفاتيكان: Vat arb 286، مخطوط برلين: 1188, 17B, 18B، مخطوط المكتبة الوطنية بباريس: رقم ٣١٢.
- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله)، **معجم البلدان**، ٥ أجزاء، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧.
- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر) ت ٢٨٤ هـ، **تاريخ**، جزآن، بيروت، دار صادر، ١٩٦٠.

ـ المراجع العربية:

- أبونا (ألبير)، **تاريخ الكنيسة الشرقية**، الموصل، ١٩٧٣.
- أغناطيوس (يعقوب الثالث)، **الشهداء الحميريون العرب في الوثائق السريانية**، دمشق، ١٩٦٦.
- بالحاج صالح ـ العايب (سلوى)، **تغلب بين المسيحية والإسلام: ٩ ـ ٢٣٥ هـ/٦٣١ ـ ٨٥٠ م، دراسة في المسيحية العربية** (أطروحة شهادة الكفاءة في البحث)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٨٨.
- برصوم (إفرام الأول)، **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، بغداد، مطبعة الشعب، ط. ٣، ١٩٧٦.
- بروكلمان (كارل)، **تاريخ الأدب العربي**، تعريب عبد الحليم النجار، يعقوب بكرود، ٦ أجزاء، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٧.
- جعيط (هشام)، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١.
- ــــــــــ: **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣.
- علي (جوّاد)، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ١٠ أجزاء، بيروت، دار العلم للملايين، ط. ٢، ١٩٧٦.
- الزركلي (خير الدين)، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- زيات (حبيب)، «الأسماء والكنى والألقاب النصرانية في الإسلام»، مجلة **المشرق**، ٤٢ (١٩٤٨).
- شيخو (لويس)، **كتاب وزراء النصرانية وكتّابها في الإسلام (٦٢٢ ـ ١٥١٧ م)**، تحقيق الأب كميل حشيمة اليسوعي، نشر بسلسلة التراث العربي المسيحي رقم ١١، روما، ١٩٨٧.
- ــــــــــ: **النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية**، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩١٢.
- العلي (صالح أحمد)، **الدولة في عهد الرسول**، جزآن، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨.
- **كتاب رتبة القداس الإلهي**، أعدته وأشرفت عليه اللجنة البطريركية لليتورجيا، القدس، مطبعة الآباء الفرنسيين، ١٩٧٢.

ـ كحالة (عمر رضا)، **معجم قبائل العرب: القديمة والحديثة**، ٥ أجزاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط. ٣، ١٩٨٢.
ـ كزافييه (ليون دوفور)، **المعجم اللاهوتي للكتاب المقدس**، بيروت، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، ١٩٧١.
ـ نخلة (رفائيل)، **غرائب اللغة**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط. ٢، ١٩٥٩.
ـ نولدكه (ثيودور)، **أمراء غسان**، تعريب بندلي جوزي وقسطنطين زريق، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٣.

- Sources en langues etrangères

- *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium.* Rome, Edition, E. Assemani, T.II, 1748.
- *Analecta Bollandiana,* Paris, Bruxelles, 1963.
- Assemani (J.S): *Bibliotheca orientalis.* Rome, Clementino-Vaticana, 1719-1728.
- La Bible: *La Bible de Jerusalem.* Paris, 1961.
- *Chronique de Seert: «Histoire Nestorienne inèdite (Chronique de Seert)».* Edt. texte arabe et trad. Fr. par Scher Addai. aidé de Périer, (J). Dib. (P), Nau (F) et Griveau, (R). *P.O,* IV3 - Paris 1907, p. 213-313; V2, p. 217-344; VII2, 1909, p. 95-203; XIII4, 1918, P. 435-639.
- Denis de tell Mahré: *Chronique* (quatrième partie). Edt. et trad. J-B, Chabot. Paris, 1895.
- *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas.* Trad et édt par Chabot en 1933 (= *corpus scriptorum christianorum orientalium (CSCO).* Scriptores syri, serie secunda, t. 37).
- Histoire d'Ahoudemmah, *Apôtre des Arabes de Mésopotamie* (VIe s). Texte syr. et trad. Fr. F. Nau, dans *P.O,* T. III, Paris, 1905, p. 7 - 51.
- *Histoire de Marouta, Metropolitain de taqrit et de tout l'orient* (VIe - VIIe s) Ecrite par son Successeur Denha, texte Syr. et trad. Fr. F. Nau, dans *P.O,* T. III, Paris, 1905, p. 52-96.
- Iso'yahb: *Lettres = Isoyahb Patriarche III Liber epistularum,* text syr. 1904, et trad. Lat, Paris, 1905 par R. Duval, *CSCO.* Syri, ser II T. LXIV.
- Jesudenah (Evêque de Baçrah): *Livre de la chasteté.* Ed. par J.B. Chabot, Rome, 1896.
- John of Ephesus: *Lives of the Eastern Saints.* Texte syr. et trad. angl, E. W. Brooks, *P.O,* T. XVIII1, XVIII4, XIX2; Paris, 1923-1926.
- John of Ephesus: *The Third Part of the Ecclesiastical History.* Edt. Cureton, Oxford, 1853. Trad. Angl, Payne. Smith, Oxford, 1860.
- Michel le Syrien (Patriarche Jacobite d'Antioche 1166-1199): *Chronique.* Edt, Syr et trad. Fr. J.B. Chabot, 4 vol, Paris, 1899-1924.
- Moberg (A): *The Book of the Himyarites* London, 1924.
- Ortiz de Urbina (I): *Georgius ep Arabum.* Dans *Patrologia Syriaca,* 1er ed. Rome, 1958.
- Sosomène: *Histoire ecclésiastique.* Paris. 1578.
- *Synodicon Orientale:* Trad. Fr. J.B. Chabot, Paris, 1904.

- Timothée: *Les Lettres du Patriarche nestorien Timothée I.* Edt et trad. Fr. R. J. Bidawid, Rome, 1956 *(Studi et testi,* vol. 187).

- Ouvrages en langues etrangères.

- Aigrain (R): *"Arabie"* Dans *Dictionnaire d'histoire et de gèographie ecclesiastique.* T. II, Paris, 1924, Col. 1158-1338.
- Andrae (T): *Mahomet. sa vie et sa doctrine.* Trad. Fr, Paris, 1945.
- ———: *Les origines de l'islam et le christianisme.* Trad, Fr, Paris, 1955.
- Bardy (G): *"Asie"* Dans *D.H.G.E,* T. III, Paris, 1924.
- Beeston (A.F.L): "Judaïsme and Christianity in Preislamic Yemen". In J. Chellod, *l'Arabie du Sud.* T. III, pp. 271-278, Paris Maisonneuve et Larose, 1985.
- Blachère (R): *Le Coran.* Traduction selon un essai de reclassement des Sourates. Paris, Maisonneuve et Larose, 1980.
- Blachère (R), Chonemi (M) et Denizeau (C): *Dictionnaire arabe-français-anglais.* Paris, Maisonneuve, 1967.
- Canard (M): *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie.* Alger, 1961.
- Christensen (A): *L'Iran sous les Sassanides.* Copenhague, 1944.
- Dagfous (R): *Le Yemen islamique des origines à l'avènement des dynasties autonomes (I e - III èmes s./VII ème - IX ème).* Thèse de Doctorat Es-Lettres (Histoire) 3 V, Aix - En - Provence, 1991.
- Djaït (H): *AL-KUFA. Naissance de la ville islamique.* Paris, 1986.
- Devreesse (R): *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête Arabe.* Paris, 1945.
- Dussaud (R): *Topographie de la Syrie antique et mediévale.* Paris, 1927.
- ———: *La Penetration des Arabes en Syrie avant L'Islam,* Paris, 1955.
- Duval (R): *Anciennes Littératures chrétiennes.* T.I: La Littérature Syriaque. Paris, 1907.
- *Encyclopèdie de l'Islam:* 1 ère édition, Leiden, 1913 - 1960; 2e édition, Leiden, 1960.
- Ephal (I): *The Ancient Arabs Nomads at the Border of the Fertile Crescent.* Qods/ Lyden, 1982.
- Fiey (J. M.): *Assyrie chrétienne.* Beyrouth, 1965-1968.
- ———: *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq.* Louvain, 1970.
- ———: *Mossoul chrétienne: Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul.* Beyrouth, 1959.
- Fliche (A), Martin (V): *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours.* Paris, 1948.
- Genier (R): *Vie de Saint Euthyme le grand (377-473).* Paris, 1909.
- Graf (G): *"Geschichte Der Christlischen Arabischen Literatur".* Citta del Vaticano, 1944-1951, dans *Studi et testi,* CXVIII, CXXXIII, CXLVI, CXLVII.
- Guignebert (CH): *Jésus.* Paris, Edt, Ablin Michel, 1947.
- Havenith (A): *Les Arabes chrétiens nomades au temps dè Mohamed.* Louvain-La-Neuve, 1988.

- Hefele (C. J.): *Histoire des Conciles d'aprés les documents originaux*, Paris, 1952.
- Honigman: *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antèrieure au VIe s.* Louvain, 1951.
- Janin (R): "L'église Melkite». Dans *Le dictionnaire de thèologie catholique*, T. 10. Paris, 1928.
- Jugie (M): "L'église monophysite». Dans *D.T.C.* T. 10. Paris, 1928.
- Karalevsky (C): "Antioche", Dans *D.H.G.E*, T. 3. Paris, 1924.
- Labourt (J): *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide. (224-632)*. Paris, 1904.
- Lammens (H): *L'Arabie occidentale avant L'hègire.* Beyrouth, 1928.
- Marrou (H): "Arius et le Concile de Nicée". Dans: *Nouvelle histoire de l'église.* T.I, Paris, 1963.
- Michaud (H): *Jésus selon le Coran.* Paris, 1960.
- Nauf (F): *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIème Siècles.* Paris, 1933.
- Rabbat (E): *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam.* Beyrouth, 1980.
- Rychmans (G): "Les Religions arabes prèislamiques". Dans: *Histoire génèrale des religions.* Paris, 1947, p. 307-332.
- Ryckmans (J): *Les persécutions des chrétiens Himyarites au Ve s.* Istambul, 1956.
- Tisserant (E): "L'église Nestorienne". Dans *D.T.C*, T. 11. Paris, 1931.
- Trimingham (J.S): *Christianity Among the Arabs in the Preislamic Times*, London, 1971.
- Tritton (A. S): *The Caliphs and their Non - muslim Subjects.* Oxford, 1930.
- Waddington (H. W): *Inscriptions grecques et Latines de la Syrie.* Paris, 1870.
- Wellhausen (J): *Reste Arabischen Heidentumus.* Berlin - Leipzig, 1927.
- Wright (W): *Catalogue of the Syriac Manuscripts of British Museum.* 3v, London, 1870-1872.
- Young (W): *Patriarch, Shah and Caliph.* Ravaljindi, 1974.

- Les articles en langues Etrangères:

- Allard (A): "Les chrétiens à Bagdad». *Arabica*, 9 (1962). pp. 375-388.
- Brunot (A): "Aspebet: L'évêque bedouim du desert de Juda" (Ve s). *Les Bulletin Diocesain*, 9-10 (1974). pp. 147-153.
- Chabot (J. B): "Les Evêques Jacobites du VIIIe au XIIIe s. D'aprés la chronique de Michel le Syrien". Extrait de la revue de *l'Orient chrétien*, Paris, 1900.
- Charles (H): "Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le desert Syro-Mesopotamien au alentours de l'hégire". *La revue des sciences religieuses*, Paris, 52 (1936).
- Dagfous (R): "Le regime fiscal et l'organisation financiére au Yemen à l'époque des Wulat (Ier - IIIème s/VIIe-IXe s)." *Les cahiers de Tunisie*, XXXXI/ XXXXII (1990). pp. 65-120.
- Devreesse (R): "Le christianisme dans le sud palestinien". *La revue des sciences religieuses* (1940). pp. 235-251.
- Duval (R): "Histoire d'Edese". *Le journal Asiatique*, t XIX (1892). pp. 1-102.

- Fiey (J. M): "Les Diocèses du Maphrianat Syrien (629 - 1860)". *Parole de l'Orient,* 1 (1974).
- Grégoire (H): "Mahomet et le Monophysisme». *Mélanges Charles Diehl,* Paris, 1930.
- Hendriks (O): "L'activité apostolique des premiers moines Syriens". *Proche orient chrétien,* 8 (1968).
- Lammens (H): "Etude sur le règne du calife Omayade Moawia 1er". *Mélanges de la faculté de Beyrouth.* pp. 1-108.
- ———: "A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean Ier et Amr Ibn Al-Asi". *Le journal Asiatique,* 13 (1919). pp. 97-110.
- Narallah (J): "L'Eglise Melkite en Iraq, en Perse et dans l'Asie orientale. Partie II: Le Catholicosat de Bagdad". *Proche orient chrétien,* T. XXXVI (1976).
- Nau (F): "Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?" *L'Orient chrétien,* 10 (1905).
- ———: "Un colloque du patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens". *Journal Asiatique,* 13 (1915). pp. 225-280.
- Räisämen (H): "The Portrait of Jésus in the Qur'an: Reflection of a Biblical Scholar". *The Muslim World,* LXX (1980).
- Rychmans (J): "Le christianisme en Arabie du sud préislamique". *L'Oriente Cristiano nella sotiria della civita,* Rome, 1964. pp. 413-453.
- Sauvaget (J): "Les Ghassanides et Sergiopolis". *Byzantiom.* XIV (1939). pp. 115-130.
- Vailhé (S): "Notes de geographie ecclésiastique". *Echos d'Orient,* 4 (1900 - 1901).
- Zadok (R): "Arabians in Mesopotamia during the late Assyrian, Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Periods, Chiefly According to the Cuneiform Sources". *Z.D.M.G,* 131 (1981).

المحتويات

مطبعة دار الكتب ـ ساحة رياض الصلح ـ بناية العازارية. ٦٤٥٠٢٩ (٠١) ـ ٢٢٤٢٣٢ (٠٣)
١٠٠٠/٩٨/١٢٦٧

المسيحية العربية وتطوراتها

□ ماهية المسيحيّة العربيّة وهويتها في التاريخ، علاقة الإسلام بهذه الديانة وخصوصاً موقف القرآن والفقه الإسلامي منها، ثم أحوال المسيحيّة العربيّة ومصيرها في دار الإسلام في العصرين الأموي والعباسي الأول.. ثلاثة محاور هي مدار هذه الدراسة التاريخيّة المُستَخْدِمة للمناهج والأدوات التحليلية العلمية المستحدثة في عالمنا المعاصر، وذلك استكمالاً لمشروع استجلاء التاريخ الديني والمعتقدي للعرب بكل حيثياته ومكوّناته، ورفعاً للأغلفة الأيديولوجية التي تعتّم أحياناً على الواقع المعتقدي العربي، قبل الإسلام وبعده، كما فعلت وتفعل أكثرية الدراسات الموسومة بالعمومية حول ديانات العرب ومعتقداتهم قبل الإسلام أو تلك المركزّة على الإسلام ذاته وعلاقته بالوثنية أساساً، أو تلك التي تنطلق من أفكار مسبقة لتقولب على أساسها الواقع الفعلي.

□ إن دراسة كهذه عدا عن أنها تجيب عن تساؤلات وإشكاليات معرفية أساسية حول كيفية انتقال مجموعة بشرية ما من معتقد وثني إلى معتقد توحيدي، ومن هذا المعتقد التوحيدي إلى آخر، وتأثير مختلف العوامل والظروف - من قبلية وقومية وتاريخية وجيوبوليتيكية... إلخ - في حدوث مثل هذا التطوّر، فإنها كفيلة أيضاً بالتوصل إلى استنتاجات خطيرة تُخالف بل تُناقض تلك المتعارف عليها حتى تاريخه، والكشف عن وجود مفارقات عجيبة ليس أقلّها مفارقة زوال فئة معتقدية بصورة نهائية في مناخ تسوده الحرية الدينية عموماً.

دارُ الطليعَة لِلطبَاعة وَالنشر - بَيروت